

**Universidad de Buenos Aires**

**Facultad de Filosofía y Letras**

Secretaría de Postgrado

**La causalidad  
metafísico-política  
en el *Kitāb al-Yanābī*<sup>‘</sup>  
de Abū Ya‘qūb al-Sijistānī:  
conocimiento, mediación  
y participación.**

**Tesis**

**Doctorado en Filosofía**

**Doctorando: Lic. Mg. Lucas Oro Hershtein**

**Directora: Prof. Dra. Claudia D’Amico**

**Fecha de entrega: 20/11/2018**

Esta tesis ha sido originariamente escrita – en una primera versión – en inglés. En vistas a cumplir con las regulaciones de la Universidad de Buenos Aires (res. (CS) n° 7931/13, art. 11), ha sido traducida al español. Excepcionalmente, la traducción de determinados pasajes del *Kitāb al-Yanābī‘* permanece en su versión original árabe-inglés.

## Dedicatoria

Este trabajo está dedicado a Ginger, sin cuya compañía no habría sido posible.

*“Para los ojos del anciano del amor, la razón es un niño/que, por su falta de discernimiento, se enreda en fantasías.|| Quema las páginas, lava con agua los tratados,/pues esas escrituras no pueden competir con la nobleza del amor.|| ¡Oh, Nūrbakhsh! Todo aquello que escriben los intelectuales,| es una pura fábula sobre sus ídolos y templos.|| Es necesaria la bienaventuranza del amor para que con el sable de su cielo, cercene la cabeza del Lāt y le corte los pies al Manāt” (Dīwān de poesía ṣūfī, J. N.).*

# Índice

Páginas	Secciones
1-8	Introducción
9-91	1. El contexto histórico y doctrinal de AYS
9-41	1.1 La Ismā'īliyyah temprana: una breve introducción histórica
41-52	1.2 La Ismā'īliyyah temprana: sus relaciones con la <i>falsafah</i> en general y el “neoplatonismo” en particular
52-55	1.3 AYS: su vida
55-57	1.4 AYS: sus trabajos
57-65	1.5 AYS: sus fuentes “neoplatónicas”
65-69	1.6 AYS: entre la filosofía y la <i>falsafah</i>
69-87	1.7 AYS: su horizonte de pensamiento
88-91	1.8 AYS: el <i>KY</i>
92-158	2. Causalidad: conocimiento, mediación y participación en el <i>KY</i>
92-94	2.1 El problema de investigación
94-129	2.2 El modelo de causalidad en el <i>KY</i>
94-107	2.2.1 La metacausalidad
107-117	2.2.2 La causalidad metafísica
117-120	2.2.3 La causalidad física
120-129	2.2.4 La causalidad histórica
129-158	2.3 El retorno, el conocimiento, la mediación y la participación en el <i>KY</i>
159-164	3. Conclusión
165-264	4. Apéndices
165-171	4.A Gráficos
172-184	4.B Los manuscritos del <i>KY</i>
185-216	4.C Las fuentes filosóficas del <i>KY</i>
217-223	4.D El vocabulario político del <i>KY</i>
224-240	4.E La ontología textual de los conceptos metafísico-políticos del <i>KY</i> en el Qur'ān
241-264	4.F Translation of selected chapters of the <i>KY</i>
265-292	5. Bibliografía



## Nota sobre la Transliteración

Consonantes					
ء	‘	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	<u>sh</u>	ل	l
ث	<u>th</u>	ص	ṣ	م	m
ج	j	ض	ḍ	ن	n
ح	ḥ	ط	ṭ	هـ	h
خ	<u>kh</u>	ظ	ẓ	و	w
د	d	ع	‘	ي	y
ذ	<u>dh</u>	غ	<u>gh</u>	ة	ah at [en <i>idāfah</i> ]
ر	r	ف	f	ال	al
Vocales					
Largas			Breves		
ا	ā	أَ	a		
و	ū	أُ	u		
ي	ī	إِ	i		
Dobles			Diptongos		

يَ	iyy ī [final] <sup>1</sup>	وْ	au aw
وُ	uww ū [final]	يَ	ai ay

Las “letras solares” no son asimiladas.

La *alif maddah* es transliterada como *ā*.

La *hamzah* inicial no es transliterada.

---

<sup>1</sup> Esta regla de transliteración – propuesta, por ejemplo, por IJMES – tiene el inconveniente de no reflejar en la transliteración la diferencia entre un *ism al-nisbah* (por ejemplo, مَكِّيُّ), un sustantivo no defectivo cuya raíz sí lo es (por ejemplo, مَبْنِيُّ, de la raíz ب.ن.و) y un sustantivo defectivo de raíz defectiva (الْبَانِي, de ب.ن.ي, de la misma raíz ب.ن.و). Si bien tienen diferentes terminaciones, la transliteración es idéntica: *makkī*, *mabnī* y *al-bānī/bānī*. En este sentido, el sistema de transliteración propuesto por H. Wehr recoge esta diferencia: “In transliteration, while the ending of *niṣba* adjectives regularly appears as *-ī* (e.g., *janūbī*, *dirāsī*, *makkī*), the same ending is shown as *-īy* for nominal forms of roots with a weak third radical, i.e., where the third radical is contained in the ending (e.g. *qaṣīy*, *ṣabīy*, *maḥmīy*, *mabnīy*). This distinction [is] not present in Arabic script” (Hans Wehr, 1979: X).

## Nota sobre las abreviaturas, las traducciones y las dataciones

Las siguientes abreviaturas han sido usadas a lo largo de este trabajo.

### Ediciones Críticas

KYEC: Abū Ya‘qūb Sejestānī (1961), “Kitāb al-Yanābī’”, en: H. Corbin (ed.), *Trilogie ismaélienne*, Tehran-Paris: Institut Franco-iranien, pp. 2-97 [del texto árabe].

KYEG: As-Sagistānī (1965), *Kitāb al-Yanābī’*, ed. Muṣṭafā Ghālib, Beyrouth: Trading Office.

KN: Abū Ya‘qūb al-Sijistānī (1966), *Kitāb Ithbāt al-Nubū‘āt*, ed. ‘Ārif Tāmīr, Beirut: al-Kāthūlīkiyyah.

KI: Abū Ya‘qūb al-Sijistānī (2000), *Kitāb al-Iftikhār*, ed. Ismā‘īl K. Poonawala, Dār al-Gharb al-Islāmī: Beirut.

KS: Abū Ya‘qūb al-Sijistānī (1993), *Kitāb Sullam al-Najāt*, ed. Moḥammed A. Alibhai, en: *Abū Ya‘qūb al-Sijistānī and the Kitāb Sullam al-Najāt. A Study in Islamic Neoplatonism*, PhD Thesis presented to The Department of Near Eastern Languages and Civilizations of the Harvard University: Cambridge, pp. 1-113 [del texto árabe].

ThA: ‘Abd al-Raḥmān Badawī (ed.) (1955), *Plotinus apud Arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt*, Cairo. Reimpr.: ‘Abd al-Raḥmān Badawī (1977) (ed.), *Al-Aflātūfīniyya al-muḥdatha ‘inda al-‘Arab*, Wakālat al-Mātbūfī ‘āt, al-Kuwayt.

ETE: Proclo (1963), *The Elements of Theology*, ed. y trad. E. R. Dodds, Oxford University Press: Oxford.

PAE: Pseudo-Ammonius (1989), “Fī ārā’ al-falāsifa bi-khtilāf al-aqāwīl fī al-mabādī’”, en: U. Rudolph (ed.), *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios. Ein Beitrag zur neoplatonischen Überlieferung im Islam*, Franz Steiner: Stuttgart, pp. 33-79.

### Traducciones

KYTC: Abū Ya‘qūb Sejestānī (1961), “Kitāb al-Yanābī’”, en: H. Corbin (ed. y trad.), *Trilogie ismaélienne*, Tehran-Paris: Institut Franco-iranien, 5-127 [del texto árabe].  
2<sup>da</sup> edición: Abū Ya‘qūb Sejestānī (1994), “Kitāb al-Yanābī’”, en: H. Corbin (ed. y trad.), *Trilogie ismaélienne*, Paris: Verdier, pp. 1-164.

KYTW: Abū Ya‘qūb As-Sijistānī (1994), *The Wellsprings of Wisdom. A Study of Abū Ya‘qūb al-Sijistānī’s Kitāb al-Yanābī’*. Including a Complete English Translation with Commentary and Notes on the Arabic Text, trad. P. E. Walker, Salt Lake City:

University of Utah Press.

ETT: Proclo (1963), *The Elements of Theology*, ed. y trad. E. R. Dodds, Oxford University Press: Oxford.

PAT: Pseudo-Ammonius (1989), “Fī ārā’ al-falāsifa bi-khtilāf al-aqāwīl fī al-mabādi’”, en: U. Rudolph (ed.), *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios. Ein Beitrag zur neoplatonischen Überlieferung im Islam*, Franz Steiner: Stuttgart, pp. 33-79.

ThAT: Plotini (1959), “Plotiniana Arabica ad codicvm fidem anglice vertit”, trad. G. Lewis, en: *Opera. Tomvs II. Enneades IV-V*, ed. P. Henry and H.-R. Schwyzer, Paris [pp. discontinuadas].

Los fragmentos en árabe son incluidos sin cambios a partir de sus respectivas ediciones críticas, lo cual explica algunas diferencias entre ellos (la *shaddah*, los puntos en la *yā’*, etc.).

Salvo cuando se aclara lo contrario, las traducciones del árabe son propias. En el caso de los términos técnicos, se prefiere conservar el término árabe original. Sin embargo, en su primera aparición se propone una traducción. La RAE estipula que en el caso de los “extranjerismos crudos”, cuando el género del idioma original – en este caso, el árabe – no coincide con el género del idioma del texto – el español – debe conservarse el primero. Para mayor facilidad en la lectura, en ocasiones este criterio no es respetado.

Los años del calendario islámico, usualmente abreviados con la forma latina “AH” (*Anno Hegirae*), se convierten a los años correspondientes del calendario gregoriano, abreviado como “e.c.” (“era común”) a partir de las tablas de conversión dadas en Greville Stewart Parker Freeman-Grenville (1963), *The Muslim and Christian Calendars*, London.

Las abreviaturas en español siguen el “Listado de abreviaturas para monografías” propuesto en las “Normas de Publicación” del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) (<https://editorial.csic.es/>).

## Agradecimientos

A todos ustedes que inspiraron, guardaron y significaron esta *riḥlah*, mis más sinceros agradecimientos.

A mi directora, Claudia D'Amico (Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de La Plata, CONICET), porque sus clases de historia de la filosofía medieval en la primavera del 2007 cambiaron radicalmente mi vida, abriéndome a una forma de entender la realidad – externa e interna – sino desconocida al menos ignorada por mí hasta entonces. Por haberme brindado, con generosidad personal, confianza intelectual y amplitud académica, la maravillosa, única posibilidad de haberme dedicado plenamente al estudio durante los últimos cinco años de mi vida, y por haberme acompañado, sostenido y empujado en este camino con su trabajo, su presencia y su ejemplo constante.

A los investigadores que me abrieron las puertas de las universidades europeas donde tanto aprendí, descubrí y viví: en especial a Maribel Fierro (Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y el Oriente Próximo del CCHS-CSIC), quien cambió mi carrera académica, por haber confiado en mí casi sin conocerme, por todas las oportunidades que me brindó desinteresadamente, y por ser siempre tan cálidamente humana conmigo; a Pedro Mantas (Cordoba Near Eastern Research Unit de la Universidad de Córdoba), Juan-Pedro Monferrer-Sala (Cordoba Near Eastern Research Unit de la Universidad de Córdoba), Isabel Toral-Niehoff (Seminar für Semitistik und Arabistik Department de la Freie Universität Berlin), Jens Scheiner (Seminar für Arabistik/Islamwissenschaft de la Georg-August-Universität Göttingen), Toby Mayer (Institute of Ismaili Studies), Peter Adamson (Munich School for Ancient Philosophy de la LMU München), Nicola Polloni (Humboldt Universität zu Berlin), Maysā' Wā'il (Forum for Arab and International Relations).

A quienes me iniciaron, guiaron y entrenaron en el mundo de la lengua árabe clásica, sin duda lo más maravilloso que tuve la bendición de aprender los últimos seis años: Gustavo Bize primero y Thāqib Ḥusayn luego – y a quien me lleva por los hermosos recovecos del dialecto palestino, Aḥkām.

Al hombre del nombre, Maḥmūd Pīrūz, por su risa sin pausa.

Al mejor amigo que uno podría encontrar, Lucas, por estar, siempre estar.

A mis papás, Perla y Sergio, y a mi hermano Jeremías, quienes me hicieron ser quien soy y a quienes quiero con todo mi corazón.

A mi compañera, Ginger.

## Introducción

Este trabajo dirige su atención a un capítulo en la historia del pensamiento político islámico: un momento en el despliegue de la discusión “entre las dos espadas”, la espiritual y la temporal, cuyo desarrollo en el mundo islámico, henchido de problemas colaterales, puede ser visto como acaso más intrincado que en el mundo latino medieval (Carney, 2003: 9). En particular, este estudio se focaliza en la estructura metafísica – ontológica y epistemológica – sobre la que descansa el *Libro de las Fuentes* (*Kitāb al-Yanābī*‘; a partir de aquí, “KY”), escrito a mediados del siglo cuarto/décimo – denominado “le siècle Ismā‘īlī de l’Islam” (Massignon, 1935: 1) – por Abū Ya‘qūb al-Sijistānī (a partir de aquí, “AYS”).

La complejidad de la historia intelectual islámica es vasta (Kireger, 1973: 499-516; Spiegel, 1990: 59-86; Burke, 2002: 152-177). En términos metodológicos, un abordaje filológico que entienda los textos monológicamente, interpretables desde un único lugar y portadores de un significado determinado, busca restituir la intención original de dichos textos, a los cuales ve no como vehículos dinámicos de un pensamiento vivo sino como repositorios inmediatos de un cierto sentido (Smith, 1980: 487-505). Sin embargo, un concepto no puede ser reducido a la raíz trilitera que subyace a la palabra que, en un idioma semítico, opera como su portadora (Larcher, 1995: 291-314). Las ideas no son discretas proposiciones lingüísticas; los textos no son la suma de sus afirmaciones, más allá de las realidades estética de su formulación y práctica de su recepción (al-Azmeh, 2007: 206): los textos son vehículos de ideologías, sublimaciones discursivas de conjuntos hegemónicos de significados y valores (Cahen, 1977: 81-90). Es decir,

“arguments are not seen as following from a repertoire of logic but as ad-hoc selections from argumentative depositories depending on the historical context. [...] Not only does this view on time and history in conceptual history emphasize contingency, openness, and outcome rather than cause, it also rejects imaginings of the past in terms of sharp ruptures and magic years representing historical divides. On the other hand, the argument is not that everything is continuity. The past is described as a combination of continuities and discontinuities. There are repetitive structures which last for long periods, but at the same time each historical moment is unique by virtue of new elements added to the repeated ones [...] and key concepts build up semantic fields of argumentation which overlap and divorce depending on their context (Bo Stråth, 2013: 16-17).

A pesar de la intrínseca coherencia “logocéntrica” que en ocasiones se le adjudica a la tradición islámica temprana, como cuando se afirma que “given that the entire exegetical tradition is characterized by a proliferation of diverse interpretations, it is legitimate to wonder whether guess-work did not play as great a role in its creation as did recollection” (Crone, 1994: 2), no se encuentra en los primeros siglos del islam un criterio de objetividad semántica (Wheeler, 1996; Ynus Ali, 2000; Madigan, 2001; Saleh, 2004). Por el contrario, la interpretación es vista – y asumida – como ontológicamente constitutiva (Rodinson, 1988: 104). Así, los textos son vistos como “inter-textos”, tejidos a través de una historia de comentarios, repletos de diferentes posibilidades de lectura sobre la base de un sinnúmero de variaciones lingüísticas, semánticas y conceptuales (al-Azmeh, 2007: 192-196). En consecuencia, es necesario elaborar un marco metodológico correspondiente en la historia de la filosofía islámica medieval.

La del islam es una antropología pesimista (al-Azmeh, 2007: 226-227): la humanidad necesita un determinado “orden” que sólo puede serle impuesto desde afuera de ella misma. En el Qur’ān, la vida humana comienza con Ādam/Adán, el “vicario” (*khalīfah*, pl. *khulafā*) de Dios en la tierra (Q. 2:30). Los diferentes términos que expresan la idea de “pecado” en el Qur’ān – *dhanb*, *khata’a*, *ḥauba*, *hinthi*, *ithm*, *jurm*, *junḥa*, *lamama* – no parecen aludir a una idea de “pecado original” sino a una de “desobediencia” (*ma’ṣiyah*, cuya raíz trilítera *‘ayn ṣād yā* aparece treinta y dos veces en el Qur’ān), arquetípicamente representada por el rechazo de Iblīs a postrarse frente a Ādam/Adán (Q. 18:50) y no por la historia de Ādam/Adán y Ḥawwā’/Eva comiendo del fruto prohibido (Q. 2:35-2:37). Ahora bien, la moralidad natural que parece ser implicada en ciertos pasajes del Qur’ān (Q. 91:8, 68:4), incluso si se la entiende como una ley positiva dictada por el propio Dios (Reinhart, 1995: 70), no es suficiente. La profecía es vista como ineludiblemente necesaria para la existencia de la sociedad.

Ahora bien, en los primeros siglos de pensamiento islámico, la idea de que el “estado” (*dawlah*) es necesario no se deriva de la suposición de que el islam como “religión” (*dīn*) no puede ser implementado integralmente sin dicho estado. El temor a una sociedad sin estado no aparece motivado por la idea de una avaricia o violencia intrínseca al ser humano, y en los primeros autores musulmanes no se encuentra la noción de un “estado de naturaleza”<sup>1</sup> (Carney, 2003: 218), sino por los ejemplos históricos de lo

---

<sup>1</sup> Al parecer, la primera ocurrencia de la idea de un “estado de naturaleza” aparece en el *Ḥayy ibn Yaqzā* de ibn Ṭufail, si bien es distinta de la idea que se vuelve familiar en la filosofía occidental (Puig Montada, 2005: 155-179).

que le ocurre a la humanidad cuando carece de dicho estado, como el contexto del mundo árabe en el cual nace el islam, o el tiempo en el que los musulmanes disputan la soberanía tras la muerte de Muḥammad. La imagen de que “antes del advenimiento de la ley divina” (*qabla wurūd al-sharʿ*) el ser humano vivía en un estado de “libertad primordial” (*barāʾa aṣliyyah*) no es una afirmación que se presuma histórica sino una representación de corte ontológico, una “edad de oro” metafísica desarrollada en el marco de las doctrinas “neoplatónicas” que moldean las discusiones intelectuales del islam temprano (Crone, 2004: 262). La vida humana es vista como contingentemente imposible sin un estado, ya que el fraccionalismo y la guerra devastarían la humanidad, llevándola a su ruina. La necesidad del *dawlah* es una conclusión histórica antes que ontológica.

Es posible definir el “pensamiento político” como “the study of the exercise of power, of who should exercise it, and how much power they should have” (Black, 2011: 1). Ahora bien, una doctrina política siempre descansa sobre un conjunto de definiciones metafísicas (al-Azmeh, 2007: 209). Estas definiciones pueden ser más o menos explícitas. El autor puede negarlas o, incluso, desconocerlas. Sin embargo, son fundacionales tanto ontológicamente – puesto que el “poder problematizable” es una relación dinámica constituida sobre el trasfondo metafísico del conjunto de los procesos que hacen la realidad – como epistemológicamente – puesto que el “problema del poder” se plantea sobre el trasfondo intelectual de un conjunto de asunciones previas. En este sentido, cabe poner en cuestión una distinción entre dos objetos del conocimiento, o incluso entre dos modos de conocimiento divergentes, “teológico” y “político”, extraña a los primeros pensadores musulmanes, incluyendo a AYS, reflejada en la idea de que “the first conflicts within Islam were not about the nature of the divine, but about who should lead and how the leader should be appointed; they were about the exercise of power in a religious community” (Black, 2011: 15).

Sin caer en generalizaciones, afirmando una “identidad perfecta entre la religión, el estado y la sociedad en el islam” (Crone, 2004: 396) o “[una identidad] entre la religión y el gobierno, lo sagrado y lo secular” (Black, 2011: 14), un tópico clásico (Grunebaum, 1953: 170-220) criticado como un argumento de discutible historicidad (Laroui, 1976: 444-480), la idea de que “political theology contends that political concepts and theological concepts are strictly linked and that the concepts of politics are in a sense derived from theology” (Campanini, 2011: 35) puede ser entendida desde dos puntos de vista. En un sentido “epistemológico”, define metodológicamente cierto campo de estudio, la “teología política”. En un sentido “ontológico” más amplio, el cual incluye al



sentido epistemológico, alude teóricamente al objeto de estudio, sosteniendo que toda teología es política y toda política es teológica.

En su despuntar, el pensamiento político es conceptualmente indeterminado (Black, 2011: 58) pero no teóricamente vago. En los primeros siglos de historia islámica, el pensamiento político es concebido no autónomamente sino como perteneciendo a otros géneros discursivos (al-Azmeh, 2007: 187). Ahora bien, el “pensamiento político” es más que un conjunto de “enunciaciones políticas” (al-Azmeh, 1996: 83-114). Si bien se afirma que “la *théologie politique* est dans son essence un refus de la *philosophie politique*: la première est déduite des enseignements politiques contenus dans la religion de la révélation; la seconde est la tentative pour remplacer les opinions sur la nature des choses politiques par la connaissance de cette nature” (Mimouni, 2005: 24), la “filosofía” (*falsafah*) – a través de los textos de los “filósofos” (*faylasūf*, pl. *falāsifah*) – es un componente esencial en los comienzos del pensamiento político islámico, el cual se constituye en un nuevo dominio ontológico aportando una interpretación simbólica particular de los problemas de su tiempo. La diferenciación disciplinaria sistemática entre la *falsafah* y el pensamiento político, en ocasiones asumida como originaria (Black, 2011: 58), lleva siglos. En un pensador como AYS, no se encuentra una diferencia entre una *doxa* “teológica” y una *episteme* “política”, en el sentido filosófico clásico de ambos términos.

En AYS, el concepto fundante es el de la soberanía irrestricta de Dios (*ḥākimiyyah*): Dios es no sólo el señor (*rabb*) sino también el soberano (*malik*) del universo. En ese marco, sólo hay un poder relativo legítimo, aunque no sea el único poder relativo existente: el “imāmato” (*imāmah*). El *imāmah* anuncia hoy el futuro reino de Dios en la tierra. Si Dios es la única fuente del poder, cualquier poder relativo debe legitimarse en una doctrina que derive dicho poder relativo a partir del poder absoluto. Así, la teología política es una metafísica del poder. La “política” (*siyāsah*) no es la administración de los asuntos humanos sino en tanto es la administración de los medios de salvación. Dado que el único medio de salvación es un tipo específico de “conocimiento” (*‘ilm*), la *siyāsah* es la administración de las “fuentes” (*yanbu* ‘, pl. *yanābī* ‘) en el marco de las cuales este *‘ilm* es generado – a través de una determinada forma de “interpretación” (*ta’wīl*) – y reproducido. A través del *imāmah*, el dualismo entre “las dos espadas” se desvanece: el dominio de la *siyāsah* no es un campo secular que se deriva del contenido de la revelación, sino que es un reflejo humano de la dimensión espiritual de la realidad creada toda.

Este trabajo no pretende ser – y no debe ser visto como – una investigación en la historia del pensamiento ismāʿīlī enfocado en ciertos tópicos filosóficos sino un estudio dirigido a un capítulo de la historia de la filosofía medieval: la doctrina de la causalidad a partir de la cual pivota en su conjunto la lectura – y recepción – que AYS realiza de los textos filosóficos, originariamente escritos en griego, de Plotino, Proclo y Aristóteles.<sup>2</sup> Así, el marco metodológico y las herramientas teóricas de este estudio son, en sentido amplio, las propias de la disciplina de la historia de la filosofía medieval.

A pesar de su importancia para la historia del pensamiento islámico, sólo recientemente los textos de la Ismāʿīliyyah – y entre ellos, los trabajos de AYS – han atraído un mayor interés académico. La importancia histórica de los textos de AYS radica en diferentes cuestiones. En primer lugar, representan una segunda fase en el proceso de recepción de la tradición filosófica griega, a un siglo de distancia del movimiento de traducciones en el marco del cual nace la *falsafah*. En segunda instancia, se encuentran en el núcleo del desarrollo temprano de una de las dos principales tradiciones islámicas de filosofía política: la ismāʿīlī – junto a aquella otra inicialmente cultivada por al-Fārābī y luego por ibn Sīnā, ibn Rushd, ibn Bājja e ibn Ṭufayl. En tercer punto, dado que es posible que hayan sido uno de los canales de transmisión de los textos de Plotino y Proclo – o al menos de sus ideas y vocabulario – a los mundos intelectuales islámicos. Por último, han sido – y han sido visto como, en su momento y luego – el sustento intelectual sobre la base del cual la doctrina fāṭimī es reformada de acuerdo con los lineamientos de al-Muʿizz a mediados del siglo cuarto/décimo.

La importancia filosófica de los textos de AYS se debe a que estos constituyen una de las primeras lecturas “metafísico-políticas” desplegadas en la Ismāʿīliyyah de los conceptos y el vocabulario filosófico de Plotino y Proclo (y en menor medida, de Aristóteles). En particular, la constante búsqueda de equivalentes en el Qurʾān para el léxico filosófico, la construcción de analogías islámicas para las nociones filosóficas y el desarrollo de un enfoque ismāʿīlī para los principales temas metafísicos hacen del KY un acabado ejemplo del “camino intermedio” entre los *falāsifah* – como al-Kindī, al-Fārābī e ibn Sīnā – y los *mutakallimūn* – como al-Ashʿarī, al-Māturīdī, ʿAbd al-Jabbār and al-Bāqillānī – representado por la Ismāʿīliyyah.

---

<sup>2</sup> Un compendio de la bibliografía más actualizada en estudios de la Ismāʿīliyyah, incluyendo una reconstrucción de la historia del propio campo disciplinar, se encuentra en Ivanow (1933), Ivanow (1963), Poonawala (1977), Daftary (2004) y Daftary (2014).

La importancia historiográfica de los textos de AYS nace a partir del interés que una futura lectura paralela con autores filosóficamente comparables de otras tradiciones puede conllevar para una reconsideración de ciertos puntos originados en el estudio de la tradición filosófico-político latina pero frecuentemente asumidos – explícita o implícitamente – en el estudio de las tradiciones islámicas de filosofía política. Entre dichas cuestiones es posible mencionar, por ejemplo, el énfasis en textos de carácter legal, las relaciones entre la “iglesia” y el “estado” y la suposición de que la distancia entre la teoría y la práctica es más un reflejo de una presunta incoherencia en la tradición política en sí misma que el resultado de la relación entre el texto y sus contextos, en el marco de la complejidad de la recepción e integración social de sus ideas.

Esta investigación se presenta a lo largo de las siguientes secciones. Luego de esta breve introducción, [1] el primer capítulo – orientado a un lector que se aproxima por primera vez a la materia – se ocupa de cuestiones preliminares. Las siete secciones del primer capítulo se enfocan – respectivamente – en [1.1] una introducción a la historia de la *Ismā‘īliyyah* temprana, hasta el tiempo de AYS, [1.2] una presentación de las relaciones entre la *Ismā‘īliyyah* temprana con la *falsafah* en general y el denominado “neoplatonismo” en particular, [1.3] la biografía de AYS, [1.4] sus trabajos y [1.5] sus fuentes neoplatónicas, [1.6] sus relaciones con la *falsafah*, [1.7] un esquema elemental de su pensamiento y una [2.8] introducción preliminar al *KY*.

[2] El segundo capítulo – a lo largo de sus cinco secciones – se detiene en lo que se denomina el “problema del neoplatonismo *ismā‘īlī*”. El “problema del neoplatonismo *ismā‘īlī*” es entendido como una redefinición de otros dos “problemas”. Por un lado, el del “neoplatonismo”: el movimiento de la unidad a la multiplicidad. Por otro lado, el del “neoplatonismo monoteísta”: la relación entre una creación voluntaria y una emanación necesaria y entre la trascendencia absoluta y la conjunción de trascendencia e inmanencia. El “problema del neoplatonismo *ismā‘īlī*” puede ser, a grandes rasgos, definido como una tensión entre la universalidad y la particularidad que subyace al despliegue teórico del modelo causal metafísico-político en su conjunto y constituye el corazón de un dilema a la vez religioso y político, teórico y práctico: la salvación del “alma” (*nafs*) individual. Entonces, [2.1] la presentación del tema de investigación es seguido por [2.2] una presentación del modelo causal, el cual se encuentra en el centro de la lectura que AYS realiza de sus fuentes filosóficas, descompuesto en [2.2.1] la metacausalidad, [2.2.2] la causalidad metafísica, [2.2.3] la causalidad física y [2.2.4] la causalidad histórica, tras lo

cual, en ese marco, [2.3] se problematiza el retorno, el conocimiento, la mediación y la participación. [3] Como conclusión, se retoma brevemente lo escrito, tras lo cual las observaciones finales insinúan el trazo de un sendero en el marco del cual se podría continuar esta investigación.

[4] La última sección se compone de una serie de apéndices a partir de los cuales se desarrolló gran parte del análisis conceptual que les antecede y que resultan, por ende, fundamentales para acompañar el recorrido de esta investigación. [4.A] El primer apéndice, “Gráficos”, contiene cinco gráficos cuya intención es contribuir al análisis del texto: “Las fuentes neoplatónicas de AYS”, “La ontología metafísico-política del KY”, “La causalidad en el KY”, “Las cadenas de causalidad del KY y “Participación metafísica y participación política en el KY”. [4.B] El segundo apéndice, “Los manuscritos del KY”, considerando que la historia material de los mss. de la Ismā‘īliyyah en sí mismos es un interesante pero inexplorado tópico que podría aportar a comprender mejor su historia intelectual, y resaltando lo mucho que es posible conocer a partir tanto de las glosas como de los comentarios con los cuales los copistas comienzan y finalizan los mss., presenta – transcribiendo – algunas notas dadas por los escribas en cuatro mss. del KY no considerados hasta el momento en las ediciones críticas o traducciones del texto realizadas. [4.C] El tercer apéndice, “Las fuentes filosóficas del KY”, incluye una detallada reconstrucción filológica de las fuentes filosóficas, originariamente escritas en griego, del KY. [4.D] El cuarto apéndice, “El vocabulario político del KY”, recopila los párrafos del KY en los cuales aparecen explícitamente los principales conceptos metafísico-políticos: *al-siyasah al-nāmūsīyah*, *al siyasah al-sharī‘ah*, *al-siyasah al-nāṭiqīyah*, *darb min al-siyāsāh*, *al-siyāsāh al-‘ajībah*, *al-siyasah al-nāṭiqīyah*, *sharī‘ah* más las formas verbales *malaka* y *dabbara*. [4.E] El quinto apéndice, “La ontología textual de los conceptos metafísico-políticos del KY en el Qur’ān”, presenta la ontología textual de los conceptos metafísico-políticos del KY en el Qur’ān, como un primer paso en la reconstrucción de la historia intelectual de los conceptos metafísicos centrales en los textos filosóficos de la Ismā‘īliyyah. Para finalizar, [4.F] el quinto apéndice, “Translation of selected chapters of the KY”, presenta una traducción parcial de una selección de pasajes del KY. En verdad, cabe preguntarse qué sentido tiene proponer una nueva traducción del KY cuando ya existen otras dos traducciones – una parcial al francés y otra completa al inglés. En primer lugar, el ejercicio de una traducción – incluso en la actual, tanto preliminar como parcial – muestra que no puede alcanzarse una comprensión de un texto tal como la que se obtiene al traducirlo. En segundo punto, la traducción –

nuevamente, incluso cuando es preliminar y parcial – pone de manifiesto que es necesario una nueva edición crítica del *KY*, que examine el ms. utilizado por H. Corbin, los mss. considerados por P. Walker y los otros cuatro mss. tomados en cuenta aquí, añadiendo todos los comentarios y glosas. En tercera instancia, es posible intentar una traducción más apegada a la obra original, que sin intentar explicarlo en base a ciertas doctrinas, textos o autores extraños a *AYS*, como ocurre en ocasiones con H. Corbin, rescate la riqueza filosófica del texto en árabe, sin reducir la complejidad léxica en aras de una aparente mayor simpleza conceptual, como ocurre en momentos con P. Walker.

# 1. El contexto histórico y doctrinal de AYS

## 1.1 La Ismāʿīliyyah temprana: una breve introducción histórica

El contexto histórico del pensamiento político medieval revela tanto como lo que oculta (Hammer, 2009: 35). En principio, cabe poner en cuestión la existencia de una historia singular, surgida de un comienzo *ex nihilo* determinado por un “islam original” el cual se define afirmando que “l’expression “type originel” de l’Islam désigne la forme socio-politique et religieuse de l’Islam, qui a fini par s’imposer et s’établir après la disparition du Prophete” (Jadaane, 1973: 7). Así como es posible ver la cultura islámica temprana como una *interpretatio islamica* del contexto cultural en el cual nace, cabe entender el pensamiento político islámico temprano como una *interpretatio islamica* de los modelos monárquicos tardo-antiguos (al-Azmeh, 2007: 213). En la historia islámica, nada ocurre “en el islam”, como si “el islam” pudiera definirse como un tiempo o un espacio. En este sentido, la historia del pensamiento político islámico no puede ser abordada como “a coherent, ongoing tradition, separate from the West and with a logic of its own” (Black, 2011: 1). El pensamiento islámico no tiene un núcleo autoreferencial propiamente “islámico”, en relación con el cual toda similitud teórica podría ser vista como resultado de una suma de influencias, supervivencias implícitas y concordancias, antes que como producto de afinidades, unidades conceptuales genéricas, continuidades históricas y procesos sociales de aculturación (al-Azmeh, 2007: 187-188).

Si bien la historia intelectual del islam no debe ser entendida como un espacio de clasificación etnológica (al-Azmeh, 2007: 203), es verdad que los autores musulmanes tienden a expresar las teorías políticas con una pátina de historia (Watt, 2003: 36-37). Los eventos pasados son citados al defender u oponerse a determinadas posiciones. Un argumento puede tomar la forma de una línea de filiación. En suma, los autores musulmanes presentan sus ideas políticas asociadas con las disputas tempranas sobre el liderazgo y las guerras del siglo primero/séptimo (al-Azmeh, 2007: 198). En otras palabras, “conceptual Islamisation was retroactive, a work of the imaginary, and a telescoped political genealogy” (al-Azmeh, 2007: 211). Por ende, las clases utilizadas a lo largo de este trabajo –incluyendo “islām”, “shīʿī”, “sunnī”, “Ismāʿīliyyah”, “ismāʿīlī”, “sharīʿah”, etc. – deben ser consideradas como instrumentos conceptuales, en cierta medida incluso categorías historiográficas, a ser tomadas con las debidas reservas y constantes adaptaciones en sus significados (Hourani, 1976: 117).

Como enviado – “profeta” (*nabī*, pl. *anbiyā*) y “mensajero” (*rasūl*, pl. *rusul*) – de Dios, Muḥammad no sólo entrega una serie de mensajes sino que además actúa como líder de la “comunidad” (*ummah*) reunida a su alrededor. En el seno de una sociedad tribal en la cual las autoridades políticas “were individual, usually a leading member of a dominant clan, and tended to come to power not by a formal process of appointment, election or even hereditary succession but through their acknowledged prowess as individuals, and the military dominance of their clan” (Black, 2011: 13), el rol apóstolico de Muḥammad es entendido políticamente, y la naciente *ummah* es vista como una congregación y un estado (Crone, 2004: 11-12). Sin embargo, dado la carga semántica que cargan dichos conceptos – “política” y “estado” – es necesario una precisión.

“The basis of the Islamic state was ideological, not political, territorial or ethnical, and the primary purpose of government was to defend and protect the faith, not the state. At the heart of Islamic political doctrine lays the *ummah*, the Islamic community, tied by bonds of faith alone. In its external aspect it was sharply divided from all other communities and in its relations with other groups it was a single indivisible organisation. Political boundaries were unknown to Islam except those that separated the *dār al-islām*, the area inhabited by Muslims, from the *dār al-ḥarb*, the abode of war inhabited by unbelievers. In its internal aspect it was an assemblage of individuals bound to one another by ties of religion. In other words, the members of the *ummah* all believed in Allāh and professed the religion revealed by the prophet Muḥammad. Put in another way, it was the implicit and explicit acceptance of the *sharī‘ah* and all its implications that made the muslim part of the *ummah*” (Lambton, 1981: 13).

Siendo Muḥammad caracterizado como “el sello de los profetas” (*khātim al-anbiyā*), tras su muerte emerge una discusión por la sucesión (Daiber, 2008: 1479). Sin ser monolíticas, dos posiciones se enfrentan en cuanto al liderazgo, a partir de diferentes modos de entender la sucesión y la autoridad – más allá de la situación específica – en sí mismas. En este sentido, cabe decir que “the ideological background of early Islam was the starting-point of political philosophy” (Daiber, 2008: 1480).

Por un lado, el grupo mayoritario ve el liderazgo de la *ummah* como una cuestión a ser definida por el “consenso” (*ijmā*) de la misma *ummah*, considerando al futuro “vicario del profeta de Dios” (*khalīfat rasūl Allāh*) como el administrador último de la “ley” (*sharī‘ah*) dada por el propio Muḥammad, a quien estaba mandatado a representar. Por otro lado, un grupo minoritario en Madīnah afirma que ‘Alī b. Abī Ṭālib, primo primero de Muḥammad, casado con su hija Fāṭimah y por ende su yerno, debe suceder a

Muḥammad. Este grupo entiende la sucesión como un proceso de naturaleza espiritual, intrínsecamente ligado a la interpretación del mensaje profético. Así, sostiene que la persona con las cualidades necesarias para desempeñarse en el liderazgo de la *ummaḥ* sólo puede provenir de la familia de Muḥammad, luego conocida como “la gente de la casa” (*ahl al-bayt*). ‘Alī es visto como habiendo sido nominado por “orden” divina (*amr*) a través de la designación en Ghadīr Khum, e “infalible” (*ma ‘ṣūm*), al ser inspirado por Dios, tanto en su conocimiento como en su autoridad. Estas creencias parecen haber sido asumidas principalmente por aquellos con orígenes en el sur de Arabia, familiarizados con las nociones de santidad hereditaria y monarquías divinas o semi-divinas propagadas en el Yaman (Lewis, 1953: 44).

En este período temprano, la *ahl al-bayt* es entendida en sentido amplio, cubriendo las diferentes vertientes de los Banū Hāshim – el clan de la tribu de Quraysh a la que pertenece Muḥammad – más allá de la relación de descendencia directa de Muḥammad. Así, incluye la proge de Muḥammad tanto a través de Fāṭimah y ‘Alī como de sus dos tíos paternos: los ṭalibiyyūn, descendientes de Abū Ṭālib (m. ca. 619) por sus hijos ‘Alī y Ja‘far (m. 8/629), y los ‘abbāsiyyūn, descendientes de al-‘Abbās (m. ca. 32/653). En cuanto a la familia de ‘Alī, incluye a los ḥasaniyyūn y los ḥusayniyyūn – descendientes de Ḥasan y Ḥusayn, hijos de ‘Alī con Fāṭimah – y los ḥanafīyyūn – descendientes de Muḥammad b. al-Ḥanafīyah, hijo de ‘Alī con Khawlah, una mujer que pertenecía al clan de los Banū Ḥanīfah (Goldziher, van Arendonk and Tritton, 1960: 257-258; Hodgson, 1974: 259-260; Watt, 1968: 45; Madelung, 1989: 5-26; Madelung, 2003: 87-108).

Luego de cierto debate entre quienes habían acompañado a Muḥammad en su “emigración” (*hijrah*) de Makkah en el 622 – los “emigrados” (*muhājir*, pl. *muhājirūn*) – y quienes lo habían recibido en Madīnah – los “ayudantes” (*naṣīr*, pl. *anṣār*), quienes en un comienzo se niegan a aceptar que Muḥammad tendría un sucesor – y siguiendo la sugerencia dada por el *muhājir* ‘Umar b. al-Khaṭṭāb, apoyado por algunos de los primeros “compañeros” (*ṣaḥābah*) de Muḥammad, el “juramento de obediencia” (*bay‘ah*) es dado a Abū Bakr. A través de esta elección del primer sucesor de Muḥammad, nace la institución del “califato” (*khilāfah*).

“One would expect this title [*khaliḥah*, asumido por Abū Bakr] to have stood for *khaliḥat Allāh*, “deputy of God”, the expression that God uses for Adam and David in the Qur’ān (2:20; 38:26) and which is attested for the *khulafā’* from the 640s or 650s onwards. But the religious scholars deny it. According to them, it stood for *khaliḥat rasūl Allāh*, “successor of the messenger of God”, a more modest title which no *khaliḥah* is on record



as having used until the early ‘Abbāsī period (750 onwards), except for Abū Bakr, who is said by the scholars to have adopted it in this version” (Crone, 2004: 18).

Luego de un período de reticencia, tras la muerte de Fāṭimah ‘Alī reconoce a Abū Bakr como “califa” (*khalīfah*, pl. *khulafā*). Sin embargo, la legitimidad de ‘Alī para suceder a Muḥammad sigue siendo defendida por sus seguidores, quienes se cuentan tanto entre los *muhājirūn* como entre los *anṣār* (Hodgson, 1955:1-13). Abū Bakr muere dos años luego de su elección como *khalīfah*. Antes, en el 13/634, tras una “consulta” (*shūrā*) con ciertos miembros destacados de la *ummah*, Abū Bakr elige a ‘Umar como su sucesor. ‘Umar se hace llamar “el comandante de los creyentes” (*amīr al-mu’minīn*), un título cuyo uso se estandariza, junto al de *khalīfah*, para referir al líder de la *ummah*. ‘Umar es asesinado en 23/644. Anteriormente, introduce un nuevo procedimiento para la elección de su sucesor: un concilio de seis miembros, todos ellos seleccionados de entre los primeros *ṣaḥāba* de Muḥammad, debería determinar – de entre ellos mismos – el nuevo *khalīfah*. En los tiempos de Abū Bakr y ‘Umar – esto es, entre los años 11/632 y 23/644 – ‘Alī abandona el rol activo que había desempeñado en los asuntos de la *ummah* durante la vida de Muḥammad. Vive retirado en Madīnah hasta que ‘Umar lo elige como uno de los seis miembros del mencionado concilio de los *ṣaḥāba*. Por decisión de dicho concilio, es elegido como el tercer *khalīfah* ‘Uthmān b. ‘Affān, un miembro de los Banū Umayyah.

Estos primeros tres *khulafā* – Abū Bakr, ‘Umar y ‘Uthmān – pertenecen a la tribu de Quraysh y se encuentran entre los primeros *ṣaḥāba*. Por ende, si bien la familia de Muḥammad no recibe ningún estatus especial, y su clan, los Banū Hāshim, es desprovisto de toda distinción religiosa, el primer *khalīfah* se establece sobre la base de una posición privilegiada para la tribu de Quraysh en su conjunto. Con la excepción de la fracción de la Khārījīyyah, la mayor parte de los árabes prosiguen aguardando que la elección del *khalīfah* recayera sobre un miembro de Quraysh, incluso aquellos que hubiera preferido servir a ‘Alī antes que a ‘Uthmān (Crone, 2004: 37, 41).

En el tiempo del *khalīfah* de ‘Uthmān (23/644-35/656), la expansión territorial se agota. La ausencia de un “botín de guerra” (*ghanimah*) lleva a las ciudades acuarteladas del este del naciente *khalīfah* – principalmente Kūfah y Baṣrah en ‘Irāq, las cuales funcionaban como bases militares, repletas de “soldados” (*muqātilah*) – a perder su fuente de financiamiento. Por ende, la autoridad central del *khalīfah* en Madīnah comienza a buscar nuevas fuentes de ingresos para compensar las caídas en el “tesoro estatal” (*bayt al-māl*). ‘Uthmān reparte las gobernaciones de las mayores provincias entre sus familiares

cercanos, quienes toman medidas que favorecen el poder de los descendientes del clan de los Banū Umayyah, los umawiyūn, y sus aliados de Makkah. Como resultado, muchos de los primeros musulmanes, careciendo de una ascendencia distinguida, son desplazados por la “aristocracia tribal” (*ashrāf al-qabā’il*). Estos movimientos generan descontento tanto entre los *anṣar* como entre los grupos provinciales de tribus menores que, sobre la autoridad que les daba el principio de “prioridad” (*sābiqa*) en la aceptación del islam, desplegaban sus propias reivindicaciones. Además, la redistribución por parte de ‘Uthmān de importantes fracciones del territorio sāsānī en la Mesopotamia resiente la relación con quienes habían participado en las “guerras tempranas” (*ahl al-ayyām*) contra dicho imperio sāsānī. Sus dirigentes, habiendo perdido su influencia frente a los líderes tribales de Kūfah, auspician la primera oposición provincial a ‘Uthmān.

La fracción que sostiene el derecho de ‘Alī al *khilāfah* comienza a emerger. ‘Alī es abordado por grupos provinciales insatisfechos que, alrededor del año 34/654, se organizan más sistemáticamente. El contexto propicia la emergencia de una alianza entre los multiformes grupos que se levantan en oposición a las disposiciones de ‘Uthmān y los seguidores de ‘Alī. Los contingentes de rebeldes de Kūfah, Baṣrah y Egipto convergen en Madīnah. En el marco del levantamiento, ‘Uthmān es asesinado en el 35/656. Su muerte divide a la temprana *ummah* en dos, entre aquellos que condenan el acto – siendo llamados “la fracción de ‘Uthmān” (*shī‘at ‘Uthmān*) – y aquellos otros que lo justifican – siendo denominados “la fracción de ‘Alī” (*shī‘at ‘Alī*). Habiendo pasado veinticuatro años desde la muerte de Muḥammad, ‘Alī es aclamado como el nuevo *khalīfah*.

Luego de su elección, emerge en la *ummah* la primera “disensión” (*fitnah*). Tras derrotar a la revuelta liderada por Ṭalḥa y al-Zubayr – dos *ṣaḥāba* – y ‘Ā’ishah – la hija de Abū Bakr, viuda de Muḥammad – ‘Alī transfiere la autoridad del *khilāfah* de Madīna a las provincias de ‘Irāq y Siria. Además, tras entrar en la ciudad de Kūfah reestablece el antiguo liderazgo, a expensas del liderazgo tribal que se había consolidado bajo el gobierno de ‘Uthmān. Las medidas de ‘Alī alarman a la élite tradicional – representada principalmente por los Banū Umayyah – despertando la oposición de un pariente de ‘Uthmān, Mu‘āwiyah b. Abī Sufyān, un qurashī del mismo linaje umawī que ‘Uthmān, entonces gobernador de la provincia de Siria, quien rechaza darle su *bay‘ah* a ‘Alī.

En el 37/657, los ejércitos de ‘Alī y Mu‘āwiyah se encuentran. Tras el arbitraje y el veredicto de Adhruḥ (Vaglieri, 1952: 1-95; Vaglieri, 1953: 1-98; Vaglieri, 1960: 381-386; Della Vida, 1978: 1074-1077; Crone, 2000: 952-954; Hawting, 2000: 21-33), un

conjunto de diferentes grupos, primero conocidos con los nombres de Ḥarūriyyah<sup>3</sup> o Shurāt y luego como la Khārijīyyah, se separan de las fuerzas de ‘Alī, clamando que “el juicio pertenece sólo a Dios” (*lā ḥukmah illā li-Allah*) (Guidi, 1944: 1-14; Vaglieri, 1951: 41-46; Watt, 1961: 215-231; Watt, 1973: 9-37). Los seguidores de la Khārijīyyah (khārijī, pl. khawārij) derivan su comunidad directamente de Muḥammad vía Abū Bakr y ‘Umar, desconociendo la legitimidad de ‘Uthmān y ‘Alī al sostener que si bien fueron guiados correctamente en el tiempo de su ascensión, sus errores los hicieron indignos de su posición (Watt, 1960a: 77-90; Watt, 1960b: 158-172; Watt, 1962: 2-9). Tras el ataque de ‘Alī al campamento de los khawārij en el 38/658, ‘Alī se retira a Kūfah. Allí es asesinado por un khārijī en el 40/661. Las disputas que marcan el fin del período de los primeros cuatro khulafā resultan en la ruptura entre las ideas de “legitimidad” y “autoridad” religiosas como fuentes del liderazgo político para la *ummah* (Carney, 2003: 8).

Tras la muerte de su padre, al-Ḥasan b. ‘Alī, el hijo mayor de ‘Alī y Fāṭimah, es aclamado como khālīfah en Kūfah. Sin embargo, pronto abdica bajo la presión de su contendiente umawī, Mu‘āwiyah. Por ende, en el 41/66, el llamado “año de la unidad” (*‘ām al-jamā‘ah*), Mu‘āwiyah es reconocido como khālīfah en todas las provincias del khilāfah por la mayor parte de la *ummah*, con excepción de los partidarios de ‘Alī y de los khawārij (Wellhausen, 1927: 104-112; Veccia Vaglieri, 1971b: 241-242; Jafri, 1979: 130-154; Madelung, 1999: 26-28). Así, nace el khilāfah umawī (41/132-661/750).

El khilāfah umawī basa su legitimidad en la legitimidad personal del propio ‘Uthmān. Luego se afirmará, retrospectivamente, que todo khālīfah umawī es un hombre “excelente” (*al-afḍal*), el “mejor de los hombres” (*khayr al-nās*) (Crone, 2003: 30, notas 23 y 24), un “redentor” (*mahdī*) o incluso en dos ocasiones – Sulaymān (96/715-99/717) y ‘Umar II (99/717-101/729) – “el redentor” (*al-Mahdī*) (Crone, 2003: 36), desplegando la idea de que el khilāfah umawī es en sí mismo el gobierno del hombre más virtuoso. Esto es visto como un “hecho”: dado que cada khālīfah umawī tiene efectivamente poder, esto debe ser porque Dios ha querido que tal khālīfah lo tuviera, y si es así es porque lo merece (Crone, 2004: 35, 75). Ahora bien, incluso si cada khālīfah actúa como un líder religioso, no haciéndose necesaria la construcción de una jerarquía separada,

---

<sup>3</sup> A continuación se mencionan los nombres de diferentes colectivos: Ismā‘īliyyah, Fāṭimiyyah, Qarmāṭiyyah, Ḥasaniyyah, Husayniyyah, Hāshimiyyah, Zaydiyyah, ‘Abbāsiyyah, Ithnā ‘Ashariyyah, Ḥarūriyyah, Mukhtāriyyah, Kaysāniyyah, Karibiyyah, Bayāniyyah, Rāwandīyyah, Harbiyyah, Riyāhiyyah, Janāhiyyah, Khurramīyyah/Khurramdīniyyah, Bāqiriyyah, Khaṭṭābiyyah, ‘Ulyāiyyah, Nāwūsiyyah, Shumaytiyyah, Aḥḥābiyyah, Mubārakiyyah. Desde un punto de vista gramatical, estos nombres son “sustantivos colectivos” (*ism al-jamā‘a*). Por ende, deben considerados como un plural masculino regular. Sin embargo, en ocasiones esto es difícil de reflejar en el español.

específicamente religiosa, el *khalīfah* no es en sí mismo representado con cualidad de santidad personal alguna (Crone, 2004: 40-43).

En el marco del tratado establecido con Mu‘āwiyah, al-Ḥasan – hijo de ‘Alī – se abstiene de intervenir en los asuntos públicos. Sin embargo, continúa siendo visto como su líder por numerosos seguidores. Si bien en Kūfah persiste una fracción visible que defiende el derecho de la familia de ‘Alī a suceder a Muḥammad, liderada por Ḥujr b. ‘Adī al-Kindī, el movimiento se retrae hasta el tiempo de la muerte de al-Ḥasan, en el 49/669. Luego de su muerte, el hermano más joven de al-Ḥasan, al-Ḥusayn b. ‘Alī, es visto como el heredero. En el 51/671, el mencionado Ḥujr, junto a un grupo de seguidores, propicia una rebelión en Kūfah que es rápidamente sofocada (Wellhauen, 1975: 96-101), iniciando así la cadena martirológica que caracterizaría a la historia temprana de la *shī‘at ‘Alī*. En el 60/680, Mu‘āwiyah muere. Su hijo Yazīd le sucede en el *hilāfah*. Al-Ḥusayn rechaza darle su *bay‘ah* a Yazīd, retirándose a Makkah. Luego de mandar a su primo Muslim b. ‘Aqīl para representarlo en Kūfah hasta su llegada, al-Ḥusayn comienza su camino hacia la ciudad. Sin embargo, antes de su llegada Muslim es ejecutado por ‘Ubayd Allāh b. Ziyād, el gobernador de Baṣrah mandado por Yazīd. Estando en ruta, al-Ḥusayn y un pequeño grupo de familiares y compañeros son interceptados por un ejército umawī cerca de Kūfah, en el llano de Karbalā, y masacrados (Veccia Vaglieri, 1971a: 607-615; Wellhausen, 1975: 105-102; Jafri, 1979: 174-221).

Tras este episodio, el único hijo sobreviviente de al-Ḥusayn, Zayn al-‘Ābidīn, progenitor de la línea ḥusaynī de la *ahl al-bayt* – y a quien más tarde se le adjudica haber sido designado personalmente por su padre como su sucesor – se retira a Madīnah. Luego, quienes se habían levantado en rebelión contra Yazīd, invitando a Ḥusayn a ir a Kūfah, pero luego no actúan en su defensa en Karbalā’, comienzan a llamarse a sí mismo “los penitentes” (*al-tawwābūn*). Hacia el año 61/680, los *al-tawwābūn* organizan un movimiento que elige a Sulayman b. Ṣurad como su líder. Cuando Yazīd muere en el 64/683, su hijo Mu‘āwiyah II es designado como el nuevo *khalīfah*. Sin embargo, dado que su vida termina seis meses más tarde, el más prominente miembro de la familia gobernante, Marwān b. al-Ḥakam (m. 65/685), deviene el nuevo *khalīfah*.

Mientras tanto, diferentes conflictos evolucionan paralelamente. En Siria, las dos tribus mayores comienzan a luchar entre ellas. En el Ḥijāz, ‘Abd Allāh b. al-Zubayr, quien se había rebelado previamente contra Yazīd, tras expulsar a ibn Ziyād, el gobernador umawī de Kūfah y Baṣrah, responsable por la masacre de Karbalā’, clama el *khalīfah* para sí mismo. En el marco de esta situación, Sulayman b. Ṣurad, líder de los *al-tawwābūn*,

ataca al ejército umawī de ibn Ziyād, quien se encontraba cerca de la frontera siria aguardando su tiempo para reconquistar 'Irāq en nombre de Marwān. Los *al-tawwābūn* se congregan en los alrededores de Kūfah en el 65/684, donde son derrotados. El movimiento de los *al-tawwābūn* marca el fin de la fase unificada de la *shī'at 'Alī*, un período que se extiende entre los 11/632 y 65/682. Como se dijo, durante esta primera fase el movimiento de la *shī'at 'Alī* está compuesto principalmente por árabes pertenecientes de tribus originarias del Yaman establecidas en Kūfah (Daftary, 2007: 51).

Con la derrota de los *al-tawwābūn*, al-Mukhtār b. Abī 'Ubayd al-Thaqafī, quien había participado en la insurrección de Muslim b. 'Aqīl pero es luego rechazado por Sulaymān b. Ṣurad cuando aparece en Kūfah en el año 64/684, lanza una campaña clamando venganza por el asesinato de Ḥusayn. Al-Mukhtār se levanta en armas en nombre de Muḥammad b. al-Ḥanafīyyah, el hijo de 'Alī con Khawlah. Al-Ḥanafīyyah, quien vivía en Madīnah, en tanto el hijo mayor de 'Alī y el miembro más anciano de la *shī'at 'Alī*, siendo veinte años mayor que su sobrino Zayn al-'Ābidīn, es considerado la cabeza de la *ahl al-bayt* (Cahen, 1977: 120, 128). Al-Mukhtār proclama a al-Ḥanafīyyah como el Mahdī, clamando ser tanto su “albacea” (*amīn*) como su “visir” (*wāzīr al-mahdī*), presumiblemente en referencia al texto del Q. 29:20 donde Hārūn/Aarón aparece como el *wāzīr* de Mūsā/Moisés (Crone, 2004: 77). El título de *mahdī* ya les había sido dado a 'Alī, Ḥasan y Ḥusayn, pero en un sentido honorífico. Dado que para la mayor parte de los musulmanes el único *mahdī* esperado era 'Īsā/Jesús (Anawati, 1973: 81-86), cuyo retorno anunciaría el fin de los tiempos, el término no había sido utilizado con este renovado sentido escatológico (Hurgronje, 1886: 25-59; Corbin, 1957: 7-20; Corbin, 1959: 47-87; Corbin, 1963: 31-87; Goldziher, 1981: 192-202, 211-212; Madelung, 1986: 1230-1238).

En el contexto del creciente descontento con los *khulafā'*, quienes a mediados del período umawwī comienzan a ser denunciados como “meros reyes”, descreyendo de que el *khaliḥ* fuera en sí mismo un vehículo de salvación (Crone, 2003: 23), la idea del *mahdī* despierta una creciente atracción entre las masas oprimidas de Kūfah, la mayor parte de ellos musulmanes no árabes: los *mawālī* (sg. *mawlā*) – uno de los tres principales estratos sociales, además de los árabes musulmanes y los no-musulmanes (*ahl al-dhimma*), principalmente emigrantes con un trasfondo arameo o persa que tras la destrucción del imperio sāsānī habían huído a las ciudades de guarnición de Irāq, y quienes continuarían existiendo como un grupo distintivo hasta su integración social en el *khilāḥ* 'abbāsī (Azizi, 1938: 28-72; Goldziher, 1967: 101-136; Zarrīnkūb, 1975: 1-38; Ashtor, 1976: 22-29; Crone, 1991: 874-884).

Habiendo obtenido el apoyo de los *al-tawwābūn* sobrevivientes y de Ibrāhīm b. al-Ashtar (m. 72/691), el líder del núcleo duro de los seguidores de la *ahl al-bayt* (Daftary, 2007: 52), y contando con el reconocimiento de la mayor parte de estos seguidores al *imāmah* de al-Ḥanafīyyah, al-Mukhtār se rebela y toma control de Kūfah en el 66/685. Las fuerzas de al-Mukhtār, lideradas por Ibrāhīm b. al-Ashtar, derrotan tanto a las fuerzas sirias enviadas por el nuevo *khalīfah* umawī ‘Abd al-Malik b. Marwān (65/685-86/705) en 67/686 como a la revuelta de los *ashrāf al-qabā’il* de Kufāh. Estas victorias permiten a los seguidores de la *ahl al-bayt* ejecutar su venganza contra los *ashrāf*, a quienes hacían responsables de los eventos de Karbalā’, lo cual lleva a muchos árabes, quienes hasta entonces defendían a al-Mukhtār, a cambiar su lealtad al bando de los *ashrāf*. Como consecuencia, las fuerzas de al-Mukhtār son reducidas a las de los *mawālī*, quienes comienzan a denominarse a sí mismos “la fracción del redentor” (*shī‘at al-Mahdī*) (Daftary, 2007: 53). Los *ashrāf* escapan a Baṣrah, buscando protección de su gobernador, Muṣ‘ab, medio-hermano de al-Zubayr. Sus fuerzas, acompañadas por las de los *ashrāf*, derrotan a las de al-Mukhtār en el 67/686. Kūfah cae bajo control de al-Zubayr (Wellhausen, 1975: 125-145; Hawting, 1993: 521-524).

Luego de al-Mukhtār, dos personas claman su derecho al *khalīfah*: ‘Abd al-Malik b. Marwān y ‘Abd Allāh b. al-Zubayr, hijo de al-Zubayr. Los ejércitos de ‘Abd al-Malik, liderados por su lugarteniente al-Ḥajjāj b. Yūsuf, derrotan a Muṣ‘ab en el 72/691, conquistan Makkah y matan a al-Zubayr en el 73/692. El lugarteniente al-Ḥajjāj deviene el gobernador de ‘Irāq bajo el gobierno del nuevo *khalīfah*, ‘Abd al-Malik, y prosigue sirviendo bajo su sucesor al-Walīd (86/705-96/705). Durante el gobierno de al-Ḥajjāj, caracterizado por una relativa paz y prosperidad económica, así como por nuevas conquistas militares en Mā warā’ al-Nahr/Transoxiana, se le priva a la *ahl al-bayt* la posibilidad de expresarse abiertamente, si bien sus ideas prosiguen expandiéndose entre los *mawālī* (Daftary, 2007: 54). Las ideas que subyacen al levantamiento comenzado por al-Mukhtār sobreviven a su derrota en Kūfah. Sin embargo, a diferencia del movimiento unificado compuesto por los seguidores de ‘Alī entre el tiempo de la revelación y al-Mukhtār, durante los sesenta años que transcurren entre la revuelta de al-Mukhtār y la revolución ‘abbāsī los seguidores de la *ahl al-bayt* constituyen una multiplicidad de diferentes grupos – cada uno de ellos teniendo un “imán” (*imām*, pl. *a’immah*) diferente, sin siquiera reconocer una misma línea sucesoria – entre los cuales los individuos se mueven frecuentemente (Daftary, 200: 57).

En la región de Niṣībīn, un estado fundado por antiguos seguidores de al-Mukhtār

tras su muerte es destruido por órdenes del *khālīfah* umawī en el 71/690. Luego de su muerte, los seguidores de al-Mukhtār, quienes continúan defendiendo el *imāmah* de al-Ḥanafīyyah, son conocidos con los nombres de Mukhtāriyyah o Kaysāniyyah (Arendonk, 1978: 1086; Dixon, 1978: 836; Madelung, 1978: 836-838; Crone, 2000: 174-187). En este tiempo, la mayor parte de la *ummah* sostiene un consenso informal con respecto a la legitimidad de los primeros cuatro *khulafā'*: entre quienes afirmaban que Muḥammad había designado a 'Alī como su sucesor, trazando su ascendencia al profeta directamente vía 'Alī sin pasar por Abū Bakr, 'Umar y 'Uthmān, rechazando a los tres como usurpadores, y quienes permanecían leales a 'Uthmān, defendiendo su legitimidad como *khilāfah* y rechazando los argumentos de los seguidores de 'Alī, la mayor parte, de “fuerte adherencia a la comunidad” (*lāzimah al-jamā'ah*), reconoce retrospectivamente a los primeros cuatro *khulafā'* como líderes legítimos de la *ummah* (Crone, 2004: 28).

Si bien al-Ḥanafīyyah se rinde ante el *khālīfah* umawī 'Abd al-Malik en el 73/692, sus seguidores siguen activos como un movimiento unificado hasta la muerte del propio al-Ḥanafīyyah. Con su muerte, sus seguidores se dividen en diferentes grupos (Daftary, 2007: 59). El primer grupo es denominado Karibiyyah, siendo su líder Abū Karib al-Ḍarīr. La Karibiyyah se niega a aceptar la muerte de al-Ḥanafīyyah, afirmando que se encontraba “oculto” (*ghā'ib*) en las montañas de Raḍwā, cerca de Madīnah, de donde emergería como el Mahdī. Luego, algunos de ellos parecen haber sostenido la divinidad de al-Ḥanafīyyah, afirmando que uno de los líderes del grupo, Ḥamzah b. 'Umārah al-Barbarī, era un profeta. El segundo grupo es liderado por un tal Ḥāyyan al-Sarrāj. Si bien aceptan la muerte de al-Ḥanafīyyah, también defienden su inminente retorno a la vida.

En las creencias de ambos grupos se encuentran por primera vez dos doctrinas escatológicas que luego adquieren gran relevancia en el desarrollo doctrinal de la *ahl al-bayt*. En primer lugar, la idea de “ocultación” (*ghaybah*) de un *imām* cuya vida ha sido milagrosamente prolongada más allá de lo físicamente posible. En segundo lugar, la idea del “retorno” (*raj'ah*) de una determinada persona, ya sea de un santo o del propio *imām*, como el Mahdī, anunciando el día de la “resurrección” (*qiyāmah*). En tercer lugar, la renovación de la idea del *mahdī*, la cual adquiere un significado específicamente escatológico con la implicación de que, estando el *imām* actual en *ghaybah*, ningún otro podría sucederlo adquiriendo nuevamente el título de tal (Daftary, 2007: 59).

Además de dichos dos grupos, tras la muerte de al-Ḥanafīyyah emerge un tercero que acepta la muerte de al-Ḥanafīyyah y reconoce el *imāmah* de su hijo mayor, Abū Hāshim 'Abd Allāh. Así, Abū Hāshim 'Abd Allāh deviene el *imām* para la mayoría de los

seguidores de la *ahl al-bayt*, siendo visto como el líder de la Ḥanafīyyah. Sus seguidores adquieren el nombre de Hāshimīyyah. Abū Hāshim ‘Abd Allāh es personalmente designado por al-Ḥanafīyyah, en lo que se ve como la primera aparición de lo que será conceptualizado como un cuarto concepto: el principio de “determinación” (*naṣṣ*), fundamental teórica e históricamente para el futuro desarrollo de la institución del *imām*. Abū Hāshim ‘Abd Allāh muere en el 98/716 (Moscatti, 1965: 124-125).

La muerte de Abū Hāshim ‘Abd Allāh parece haber sido la primera ocasión en la que, dado que la identidad del *imām* legítimo comienza a ser un asunto en disputa, aparece la necesidad para cada colectivo de encontrar una justificación – más allá de pertenecer a la *ahl al-bayt*, compartida por todos – para sus reivindicaciones. Esto conlleva el desarrollo de mayores discusiones teóricas sobre la persona y la autoridad del *imām*. Este es el tiempo en el que el incipiente paradigma escatológico de la *ahl al-bayt* trasciende su primera formulación de corte profetológico, para transformarse en una doctrina del *imām* que, a su vez, termina consolidándose como el núcleo de una doctrina soteriológica (Corbin, 1971: 219-329). Por ende, muchas de las ideas escatológicas tempranas – las mencionadas de *ghaybah*, *raǧ‘ah* y *mahdī*, más las de “infusión” de la esencia divina en un cuerpo humano (*hulūl*), el “advenimiento” de un decreto divino que cambia otro decreto divino previo en respuesta a una modificación de las circunstancias (*badā‘*) y la “inmunidad” de todo error y pecado atribuida a los *a‘immah* (*‘iṣma*) – que eran rotuladas como una “exageración” doctrinal (*ghuluww*, adjetivo predicado de quien es considerado un *ghālī*, pl. *ghulāt*) son incorporadas en el corpus de la *ahl al-bayt* (Hodgson, 1955: 4-8; Hodgson, 1974: 258-267; al-Qāḍī, 2003: 169-193).

Tras la muerte de Abū Hāshim ‘Abd Allāh, sus seguidores se dividen en diferentes grupos. Un primer grupo considera que Abū Hāshim está vivo, se ha ocultado y retornará como el Mahdī. Son conocidos como la Hāshimīyyah. Una ruptura posterior de este mismo colectivo, conocida como la Bayāniyyah, afirma que los anteriores *a‘immah* han sido también profetas (Halm, 1982: 55-64; Tucker, 2003: 195-207). Un segundo grupo sostiene que Abū Hāshim designa a su hermano menor ‘Alī como su sucesor, defendiendo que el *imām* pertenece exclusivamente a los descendientes de al-Ḥanafīyyah, de entre quienes el Mahdī eventualmente aparecerá. Un tercer grupo reconoce al biznieto del tío de Muḥammad, Muḥammad b. ‘Alī ‘Abd Allāh b. al-‘Abbās, como su *imām* luego de Abū Hāshim, sosteniendo que Abū Hāshim le ha legado sus derechos a la *imām*. Dado que Muḥammad b. ‘Alī es menor de edad en ese momento, el testamento es confiado a su padre ‘Alī b. ‘Abd Allāh (m. 118/736), el líder de la familia ‘abbāsī, en cuya casa Abū



Hāshim muere (Moscatti, 1952: 28-46; Moscati, 1955: 258). Luego de la muerte de Muḥammad b. ‘Alī en 125/743, este grupo acepta el *imāmah* de su hijo Ibrāhīm, el hermano de los primeros dos *khulafā’* ‘abbāsiyyūn. El nombre del grupo cambia, tras el liderazgo de un tal ‘Abd Allāh al-Rāwandī, de Hāshimiyyah a Rāwandīyyah.

El cuarto grupo que conforman los seguidores de Abū Hāshim tras su muerte, el cual es conocido como la Ḥarbiyyah por el liderazgo de un tal ‘Abd Allāh b. al-Ḥarb al-Kindī, mantiene que Abū Hāshim designa a su primo lejano ibn Mu‘āwiyah – el tataranieta de Ja‘far b. Abī Ṭālib, el hermano de ‘Alī – como su sucesor, pero dado que ibn Mu‘āwiyah es menor de edad el testamento es consignado a un tal Ṣāliḥ b. Mudrik. Al parecer, este grupo incluye, a través de al-Ḥarb, una serie de nuevas ideas en el corpus doctrinal de la *ahl al-bayt*: las de “metempsicosis” (*tanāsukh*) y ciclicidad de los “períodos” (*dawr*, pl. *adwār*) y “eones” (*akwār*) (Madelung, 1961: 51; Corbin, 1964: 922, 127, 132; Walker, 1975: 29-35; Hodgson, 1974: 378-384; Halm, 1978: 18-37).

Los últimos dos grupos mencionados – la Ḥarbiyyah y la fracción pro-‘abbāsī de la Hāshimiyyah – se disputan el testamento de Abū Hāshim. Tras el arbitraje de Abū Riyāḥ en favor de la fracción pro-‘abbāsī de la Hāshimiyyah, la mayor parte de los seguidores de ibn Mu‘āwiyah se separan de su grupo para sumarse a la fracción pro-‘abbāsī de la Hāshimiyyah, la cual pasa a ser conocida como la Riyāḥiyyah. Aquellos de entre la antigua Ḥarbiyyah que continúan defendiendo el *imāmah* de ibn Mu‘āwiyah pasan a ser conocidos con el nombre de Janāḥiyyah (Moscatti, 1952: 32-33, 46; Tucker, 1980: 49-55; Halm, 1982: 64, 69). En el sur de ‘Irāq, tras la revolución ‘abbāsī, los remanentes de los grupos que se ramifican a partir de los antiguos seguidores de al-Mukhtār pasan a ser conocidos como la Mukhtāriyyah – o la Kaysāniyyah – y son absorbidos en los diferentes grupos que se conforman luego del *imāmah* de Ja‘far al-Ṣādiq (van Ess, 2004: 357-358). En Persia y Mā warā’ al-Nahr, la Ḥarbiyyah se disuelve en varias sectas sincréticas, genéricamente conocidas con los nombres de *Khurramiyyah* o *Khurramdīniyyah* (Azizi, 1938: 136; Sadighi, 1938: 163-280; Frye, 1975: 126-137; Madelung, 1988: 1-12).

En el entretanto, el ya mencionado Zayn al-‘Ābidīn, el único hijo sobreviviente de al-Ḥusayn, muere en el 95/714, sólo dos años luego de su primo Abū Hāshim (Hodgson, 1955: 10; Jafri, 1979: 246-247). Antes de su muerte, Zayn al-‘Ābidīn designa a su hijo mayor Abū Ja‘far Muḥammad b. ‘Alī, luego conocido como “al-Bāqir”, como su sucesor. Al-Bāqir mantiene la actitud de su padre hacia la dinastía umawī. En particular, al-Bāqir es el primer *imām* de la línea ḥusaynī en atraer numerosos pensadores *ghulāt* a su lado (Lalani, 2000: 53-55). Desde el comienzo, la autoridad de al-Bāqir es

desafiada por algunos de sus familiares, como Zayd b. ‘Alī y ‘Abd Allāh b. al-Ḥasan al-Muthannā b. al-Ḥasan b. ‘Alī. Al-Bāqir muere en el 114/732-733 (Jafri, 1979: 255, 258; Madelung, 1993: 397-400; Lalani, 2000: 55-57). Tras su muerte, sus seguidores se dividen en diferentes grupos. Un colectivo, llamado la Bāqiriyyah, aguarda su retorno como el Mahdī. Otro grupo transfiere su obediencia al ḥasanī Muḥammad al-Naks al-Zakiyyah, cuyo movimiento había sido lanzado por su padre, ‘Abd Allāh. ‘Abd Allāh, un ḥasanī por línea paterna y un ḥusaynī por línea maternal, designa – siendo él mismo el líder de la Ḥasaniyyah de su tiempo – a su hijo como el Madhī esperado.

Otros grupos rinden obediencia a al-Mughīrah (Tucker, 1975b: 39-44; Halm, 1982: 89-96) o Abū Manṣūr (Madelung, 1965: 441-442; Halm, 1982: 86-89). Además, un grupo reconoce a su hijo mayor ‘Abd Allāh Ja‘far, luego conocido como “al-Ṣādiq”, como su nuevo *imām*, designado por el *naṣṣ* de su padre. En el tiempo de Ja‘far al-Ṣādiq, el movimiento liderado por Zayd b. ‘Alī había crecido exponencialmente. Sin embargo, debido al *naṣṣ* con el que inicia el *imāmah* de Ja‘far al-Ṣādiq, la mayor parte de los seguidores de Zayd b. ‘Alī lo abandonan y se suman a Ja‘far. Zayd b. ‘Alī los llama “renegados” (*rāfiḍah*, pl. *rawāfiḍ*), en lo que parece ser el primer uso específico en una polémica religiosa de este término (Watt, 1963: 110-121; Kohlberg, 1995: 386-389). Durante el mismo tiempo, en el *imāmah* de Ja‘far al-Ṣādiq, el movimiento de Muḥammad al-Naks al-Zakiyyah aumenta su importancia.

En el *khilāfah* umawī, tras el gobierno de Sulaymān (96/715-99/717), ‘Umar II (99/717-101/720) y Yazīd II (101/720-105/724), el nuevo *khilāfah* es Hishām b. ‘Abd al-Malik (105/727-125/743), cuyo largo gobierno es el último período estable de la dinastía umawī. En sus últimos años, diferentes rebeliones lideradas por los seguidores de la *ahl al-bayt* son derrotadas en manos de Khālīd b. ‘Abd Allāh, el gobernador de ‘Irāq mandado por Hishām (106/724-120/738). El más importante de estos levantamientos – aunque derrotado – es el liderado por Zayd b. ‘Alī en Kūfah en el 122/740, ya que es el primer intento de los seguidores de la *ahl al-bayt* tras al-Mukhtār y el segundo liderado por un miembro prominente de la *ahl al-bayt* luego de Karbalā’ (van Arendonk, 1960: 28-33; Wellhausen, 1975: 162-163). Después de esta revuelta, Hishām ordena a todos los ṭālibiyyūn condenar a Zayd y disociarse públicamente de sus actividades anti-umawī.

En aquel tiempo, el régimen umawī se derrumba. Tras la muerte de Hishām en el 125/743 gobierna al-Walīd II, quien es derrocado en el 126/744 por la armada siria, eligiendo a Yazīd III como el nuevo *khilāfah*. Rápidamente, se desata una guerra entre Ibrāhīm b. al-Walīd I, reconocido como el nuevo *khilāfah* sólo en el sur de Siria, y

Marwān II al-Ḥimār, descendiente lejano de la familia umawī. Marwān marcha a Damasco, depone a Ibrāhīm y se proclama como el nuevo *khalīfah* en el 127/744. En este marco, en el 126/744, en un encuentro de la Hāshimiyyah realizado en las cercanías de Madīnah, ‘Abd Allāh al-Maḥḍ persuade a los participantes de dar su *bay‘ah* a al-Nafs al-Zakiyyah, reconociéndolo como el mejor candidato para el *khilāfah*. Entre aquellos que lo hacen se encuentran Ibrāhīm b. Muḥammad, el líder de la ‘Abbāsiyyah, y sus dos hermanos Abū al-‘Abbās y Abū Ja‘far, futuros *khulafā’* ‘abbāsiyyūn. Solamente Abū ‘Abd Allāh Ja‘far, quien tras la muerte de Zayd es el ḥusaynī más prominente, no le da su *bay‘ah* a al-Nafs al-Zakiyyah – su primo ḥasanī – ya que se ve a sí mismo como el legítimo *imām* de su tiempo (Nöldeke, 1892: 120-128; Arendonk, 1960: 45-48; Traini, 1964: 773-798; Veccia Vaglieri, 1964: 315-324, 328-332, 337-347).

La última revuelta del período umawī llevada a cabo por los seguidores de la *ahl al-bayt* es lanzada en el 127/744 por el ṭalibī ‘Abd Allāh b. Mu‘āwiyah con sus propios seguidores, conocidos con el nombre de Janāhiyyah. ‘Abd Allāh b. Mu‘āwiyah encabeza una multiplicidad de diferentes grupos – algunos de ellos seguidores de la *ahl al-bayt*, pero no todos – contra ‘Abd Allāh b. ‘Umar, el hijo del *khalīfah* umawī. Tras ser derrotado, ‘Abd Allāh b. Mu‘āwiyah escapa a Persia. En el 128/745 se establece en la provincial de Fārs, donde gobierna por unos años liderando un movimiento con un variopinto número de seguidores: desde los *mawālī* persas hasta los seguidores de la *ahl al-bayt*, incluyendo grupos de *khawarij* y ‘abbāsiyyūn, e incluso umawiyūn descontentos. Es finalmente derrotado en el 130/748 por el mencionado Marwān II al-Ḥimār (Wellhausen, 1927: 383-386, 393-395; Wellhausen, 1975: 164-165; Shaban, 1971: 161-163; Tucker, 1980: 161-163; Bosworth, 1968: 76-77). En aquel tiempo, la posición sostenida hasta entonces por la *ahl al-bayt* se endurece: ya no sólo se reivindican los derechos de ‘Alī por sobre los de Uthmān sino la idea de que son los Banū Hāshim y no los Banū Umayyah quienes detentan la legitimidad para gobernar (Crone, 2004: 73).

Alrededor del 100/718, poco después de la muerte de Abū Hāshim, la actividad de la “misión” (*da‘wah*) ‘abbāsī comienza en el Khurāsān, predicando en el nombre de “el favorecido de la familia de Muḥammad” (*al-riḍā min āl Muḥammad*) (Crone, 2003: 291-307), un título que aspiraba a designar a una persona a la cual no se identificaba explícitamente, esperando así atraer a los seguidores de la *ahl al-bayt* al confirmar sus reivindicaciones. Un concilio de “líderes” (*naqīb*, pl. *nuqabā’*) se reúne en Marw para dirigir las actividades de la *da‘wah*. Aunque se afirma que el *imām* vive en Ḥumaynah, su identidad se mantiene en secreto y el contacto con sus seguidores se sostiene a través

del líder ‘abbāsī en Kūfah, a partir del 105/723 Bukayr b. Māhān (Wellhausen, 1927: 492-566; Lewis, 1960: 15-23; Shaban, 1970: 149-168; Daniel, 1979: 747-820; Kennedy, 1981: 18-56; Cahen, 1977: 105-160; Nagel, 1991: 101-165).

Tras la muerte de Muḥammad b. ‘Alī en 125/743, su hijo Ibrāhīm deviene el nuevo *imām* de la fracción de la Hāshimīyyah-‘Abbāsiyyah. Por ende, es también el líder del movimiento ‘abbāsī. En el 128/745-746, envía al Khurāsān a su *mawlā* persa, Abū Muslim. En el 130/749, Abū Muslim expulsa al gobernador umawī del Khurāsān, Naṣr b. Sayyār. Luego de una serie de victorias en el Khurāsān e ‘Irāq, Abū Salamah al-Khallāl – quien se había convertido en el líder de la *da‘wah* en Kūfah tras la muerte de Bukayr b. Māhān en el 127/744 – es reconocido como el “visir” (*wazīr*, pl. *wuzarā*) de la familia de Muḥammad (*wazīr āl Muḥammad*) (Frye, 1947: 28-38; Moscati, 1949a: 323-335; Moscati, 1949b: 474-495; Moscati, 1950: 89-105).

Luego de que dos descendientes de ‘Alī b. Abī Ṭālib – Ja‘far y ‘Abd Allāh al-Maḥḍī – rechacen la oferta de Abū Salamah para liderar el *khilāfah*, en el 132/749 Abū al-‘Abbās – medio-hermano de Ibrāhīm – es elegido como el nuevo *khalīfah* (Laoust, 1965: 56-58, 61; Shaban, 1971: 185-187; Hodgson, 1974: 275-276; Jafri, 1979: 273-274; Lassner, 1980: 59-60, 145-147, 151-152). Abū al-‘Abbās se proclama a sí mismo el Mahdī (Crone, 2004: 87). En el 132/750 los ejércitos ‘abbāsiyyūn alcanzan su victoria final contra los ejércitos umawiyyūn. Al ser derrotado, Marwān II escapa a Egipto, donde es asesinado (Daftary, 2007: 58). La ‘Abbāsiyyah asienta la cabeza de su *khilāfah* en ‘Irāq, primero en una pequeña ciudad llamada Hāshimīyyah, luego en otras localidades cercanas a Kūfah y finalmente, tras su fundación en el 145/762, en Baghdād.

A pesar de las expectativas escatológicas que estos eventos despiertan en el Khurāsān, los seguidores de la *ahl al-bayt* se ven desilucionados con el hecho de que el *al-riḍā min āl Muḥammad*, ahora el nuevo *khalīfah*, perteneciera finalmente a la vertiente ‘abbāsī de los Banū Hāshim en vez de ser un hāshimī. Su desencanto crece todavía más cuando el *khalīfah* ‘abbāsī, con la intención de ver su legitimidad reconocida por la mayor parte de la *ummah*, decide adherir a la corriente de la *ahl al-sunnah wa al-jamā‘ah* (Gardet, 1965: 411-412; Veccia Vaglieri, 1956: 573-585), renunciado así a su pertenencia a la *ahl al-bayt* (Daftary, 2007: 79). Así, casi inmediatamente luego de haber ascendido al trono, la ‘Abbāsiyyah corta sus lazos con los líderes que los habían llevado al poder.

La primera revuelta de los seguidores de la *ahl al-bayt* contra la ‘Abbāsiyyah se desarrolla en el 133/750-751 en Bukhārā. Abū Salamah es ejecutado por el primer *khalīfah* – Abū al-‘Abbās (131/749-136/754) – con la complicidad de Abū Muslim.

Luego, Abū Muslim es ejecutado por el subsiguiente *khalīfah*, Abū Ja‘far al-Manṣūr (136/754-158/775) (Lassner, 1980: 109-111, 159-160). Después, el siguiente *khalīfah* Muḥammad al-Mahdī (158/775-169/785) deja de lado la reivindicación – hasta entonces sostenida por la ‘Abbāsiyyah – que los hace descendientes de Abū Hāshim, declarando que Muḥammad había designado a su tío al-‘Abbās como su sucesor (Watt, 1960: 171), afirmando por ende que la ‘Abbāsiyyah ostenta la legitimidad al *khilāfah* por “herencia” (*wirāthah*) directa desde al-‘Abbās y no por el “testamento” (*waṣiyyah*) de Abū Hāshim.

Con la Ḥanafīyyah fuera de escena, la *ahl al-bayt* se ve reducida a las vertientes de la Ḥusayniyyah y la Ḥasaniyyah, de las cuales Ja‘far al-Ṣādiq y Muḥammad al-Nafs al-Zakiyyah son, respectivamente, sus líderes. Sin embargo, la revuelta de al-Nafs al-Zakiyyah en el Ḥijāz es derrotada en el 145/762-763. Al-Nafs al-Zakiyyah y su hijo son ejecutados por los ejércitos del gobernador ‘abbāsī de ‘Irāq, ‘Īsā b. Mūsā (132/147-750-764). Así, Ja‘far al-Ṣādiq emerge – especialmente en el sur de ‘Irāq – como el único líder para la mayor parte de los seguidores de la *ahl al-bayt* – excluyendo a la Zaydiyyah, la cual continúa siguiendo a su propia línea de *a‘immah* (Serjeant, 1969: 285-301; Madelung, 2002: 477-481; Khan, 2003: 221-234).

Es en este período – el tiempo del *imām* Ja‘far al-Ṣādiq – cuando la doctrina del *imāmah* se formula acabadamente (Schacht, 1950: 262-268; Fyzee, 1955: 113-131; Fyzee, 1974: 43-48, 80-87; Hodgson, 1974: 259-260, 374-376; Jafri, 1979: 289-300; Hodgson, 2003: 10-13; Amir-Moezzi, 2004: 63-65, 121-129). Una serie de principios están en la base de la doctrina del *imāmah*. En primer lugar, el principio del *naṣṣ* es redefinido, ahora significando la idea de que siempre existe un *imām* legítimo, designado por el *naṣṣ* del *imām* previo, poseyendo toda la autoridad – y la única legitimidad – como *imām* de su tiempo, más allá de que estuviera efectivamente ejerciendo como *khalīfah* de la *ummah* o no. Esto es, las dos instituciones – *imāmah* y *khilāfah* – se separan una de la otra (Omar, 1975: 173-175; Cahen, 1977: 155-156). El primer *naṣṣ* permanece siempre en la línea ḥusaynī de los *a‘immah*, habiendo sido transmitida de ‘Alī a al-Ḥasan, luego a al-Ḥusayn, Zayn al-‘Ābidīn, al-Bāqir y finalmente a Ja‘far al-Ṣādiq.

En segundo lugar, la idea de que el *imāmah* se basa en un tipo especial de *‘ilm* poseído por la persona del *imām*, un conocimiento de cuya “enseñanza” (*ta‘līm*) el *imām* es la única fuente autorizada (Canard, 1942: 160; Makarem, 1977: 25; Halm, 1997: 28-29, 45-46, 56; Lalani, 2000: 78). El *imāmah* no está supeditado a su reconocimiento. Un *imām* es el *imām* porque es el *al-aḥdāl* en su tiempo, más allá de que dicha legitimidad sea o no reconocida por alguien más. El “ciclo de la profecía” (*dā‘irat al-nubuwwah*) se

acepta como habiendo sido clausurado con la revelación de Muḥammad. Por ende, no se espera la llegada de una nueva *sharīʿah* para la humanidad. La misión del *imām* – a quien se califica como *maʿṣūm* – es interpretar el sentido interior de la revelación anunciada previamente por los profetas, una operación que es designada con el término de “*taʿwīl*” (Daftary, 2007: 83-86). Si bien el *ʿilm* poseído por el *imām* no es una nueva “revelación” (*wahy*), sí es un nuevo conocimiento, en tanto puede decirse que “si se invita al hombre a conocer, es porque [se supone que] al creyente no se le ha dado todo el conocimiento” (Ramón Guerrero, 1982-1983: 26). En tercer lugar, la idea de “prudencia” en la exposición de la fe (*taqiyyah*), como resguardo ante las amenazas (Goldziher, 1906: 213-226; Kohlberg, 1975: 395-402).

Mediante estos tres principios – *naṣṣ*, *ʿilm* y *taqiyyah* – Jaʿfar al-Šādiq redefine el *imāmah* para una situación concreta: la de un *imām* legítimo que no gobierna y que, por ende, hasta que llegue su tiempo de hacerlo, se desempeña exclusivamente como un líder espiritual. Así mismo, al resaltar la dimensión hereditaria de los primeros dos atributos del *imām* – *naṣṣ* e *ʿilm* – se restringe la santidad de la *ahl al-bayt* a los descendientes de ʿAlī b. Abī Ṭālib, especialmente a los descendientes de su unión con Fāṭimah, y más específicamente a su propia línea ḥusaynī de *aʿimmah*, excluyendo a la ʿAbbāsiyyah y a toda la Hāshimiyyah no descendiente de ʿAlī (Daftary, 2007: 83).

Como el líder de la *daʿwah*, al-Šādiq mandata a Abū al-Khaṭṭāb como su “misionero” (*dāʿī*, pl. *duʿāh*) en Kūfah. Abū al-Khaṭṭāb adquiere pronto un grupo de seguidores, los cuales son conocidos con el nombre de *Khaṭṭābiyyah*. La *Khaṭṭābiyyah* afirma que en todos los tiempos debe haber dos profetas: uno “dotado de palabra y razón” (*nāṭiq*) y otro “silencioso” (*ṣāmit*). En el tiempo de Muḥammad, él mismo es el *nāṭiq* y ʿAlī es el *ṣāmit*. En el tiempo de al-Khaṭṭāb, al-Šādiq es el *nāṭiq* y él, al-Khaṭṭāb, es el *ṣāmit* (Daftary, 2007: 86). Dado que sus visiones son calificadas como *ghuluww*, Abū al-Khaṭṭāb es públicamente repudiado por al-Šādiq en el 136/754. Este repudio desencadena una rebelión en Kūfah en el 138/755-756. La rebelión es derrotada y Abū al-Khaṭṭāb es crucificado. Antes de morir en el 148/765, Jaʿfar al-Šādiq designa por su *naṣṣ* a su segundo hijo, Ismāʿīl, como su sucesor. Ismāʿīl, nacido en el 128/745-746, es el hijo de al-Šādiq con su primera esposa Fāṭimah, tataranieta de al-Ḥasan b. ʿAlī. Su hermano es ʿAbd Allāh al-Aṭṭah. Ismāʿīl y ʿAbd Allāh tienen alrededor de veinticinco años más que sus medio-hermanos Mūsā, Ishāq y Muḥammad. Ismāʿīl muere aproximadamente en el 136/754-145/763, cuando al-Manṣūr todavía es el *khalīfah* ʿabbāsī (Daftary, 2008: 91).

Ismāʿīl parece haber tenido simpatías con una serie de grupos, todos los cuales

quizás hayan sido rupturas de un mismo colectivo original o, inclusive, diferentes nombres del mismo: la Khāṭṭābiyyah, quienes creían en la divinidad de los *a'imma* y consideraban que el espíritu de al-Šādiq había pasado a Abū al-Khāṭṭab (Lewis, 1940: 32-37; Ivanow, 1942: 113-137; Lewis, 1960: 134; Halm, 1982: 199-217; Madelung, 1978: 1132-1133); la Mukhammisah, quienes afirmaban que Muḥammad era Dios y que había aparecido en cinco personas: Muḥammad, 'Alī, Fāṭimah, al-Ḥasan y al-Ḥusayn (Massignon, 1938: 378-382; Halm, 1978: 157; Halm, 1982: 218); y la 'Ulyāiyyah, quienes sostenían la divinidad de 'Alī – y no la de Muḥammad (Massignon, 1934: 44-45; Strothmann, 1952: 41-42; Halm, 1982: 225).

Ismā'īl muere antes que su padre. Esto se constituye en un problema para los seguidores de al-Šādiq, dado la dificultad de entender cómo un *imām* definido como *ma'ṣūm* podía resultar falible en algo tan importante como el *naṣṣ* con el que designa a su sucesor (Sachedina, 1981: 153-154). Por ende, a la muerte de Ja'far al-Šādiq sus seguidores conforman una serie de grupos, dos de los cuales están en el origen de la por aquel entonces naciente Ismā'īliyyah (Omar, 1975: 178-179; Watt, 1970: 293-298).

Un grupo rechaza aceptar la muerte de al-Šādiq y aguarda su reaparición como el Mahdī. Son conocidos como la Nāwūsiyyah, por su líder 'Abd Allāh b. al-Nāwūs. Otro grupo reconoce como su *imām* al hijo menor de al-Šādiq, Muḥammad b. Ja'far. Son conocidos como la Shumayṭiyyah, por su líder Yaḥyāh b. Abū al-Shumayṭ. Muḥammad b. Ja'far se rebela en el 200/815-816 contra el *khaliṭfah* 'abbāsī al-Ma'mūn (198/813-218/833). Es derrotado y muere en el 203/818.

La mayor parte de los seguidores de al-Šādiq aceptan como su *imām* al mayor de sus hijos todavía vivos 'Abd Allāh al-Aṭṭah, hermano del finado Ismā'īl. Los ahora seguidores de 'Abd Allāh al-Aṭṭah son conocidos como la Aṭṭahiyyah. Sin embargo, 'Abd Allāh al-Aṭṭah muere setenta días luego que su padre al-Šādiq. Por ende, la mayor parte de sus seguidores se dirigen hacia su hermano – y también hijo de al-Šādiq – Mūsā b. Ja'far, luego llamado “al-Kāẓim”, quien ya había sido previamente reconocido como el sucesor de su padre por algunos de los seguidores de al-Šādiq.

Mūsā b. Ja'far se abstiene de cualquier actividad sectaria. Se niega a apoyar la rebelión de al-Ḥusayn b. 'Alī, el sobrino-nieto de 'Abd Allāh al-Maḥḍ, quien se levanta en armas en el Ḥijāz durante el gobierno de al-Hādī (169/785-170/786) y es ejecutado, junto a muchos otros descendientes de 'Alī b. Abī Ṭālib, en el 169/786 (Arendonk, 1960: 62-65; Vecca Vaglieri, 1964: 315-316, 320-322, 335-339, 341-350). Sin embargo, a pesar de su inactividad política muere en Bagdad en el 183/799 como prisionero del *khaliṭfah*

‘abbāsī Hārūn al-Rashīd. Entonces, un grupo de los entonces seguidores de Mūsā reconocen el *imāmah* de su hijo mayor ‘Alī b. Mūsā.

En el entretanto, el gobierno ‘abbāsī fracasa en su intento de recuperar la Península Ibérica, la cual se autonomiza crecientemente a partir del 138/756 con el mando de un príncipe umawī, abandona su pretensión de dominar directamente el norte de África desde el 184/800, y se ve inmerso, producto de una disputa entre dos hijos de Hārūn al-Rashīd, en una guerra que le cuesta al *khalīfah* ‘abbāsī el control del *Khurāsān*. Al derrotar a su hermano al-Amīn, el hijo victorioso es al-Ma’mūn, por aquel entonces gobernador del *Khurāsān*. Buscando alcanzar una reconciliación entre la dinastía ‘abbāsī y los descendientes de ‘Alī b. Abī Ṭālib, el nuevo *khalīfah* ‘abbāsī al-Ma’mūn designa a ‘Alī b. Mūsā como su heredero, llamándolo “al-riḍā” a partir del 201/816 y dándole una hija en matrimonio (Laoust, 1965: 98-100). Sin embargo, sus planes se ven truncados por la prematura muerte de ‘Alī b. Mūsā en el 203/818.

Luego de la muerte de ‘Alī b. Mūsā, la mayor parte de sus seguidores trazan el *imāmah* por cuatro *a’immah* más, todos ellos descendientes de al-Riḍā: Muḥammad al-Taqī (d. 220/835), ‘Alī al-Naqī (d. 254/868), al Ḥasan al-‘Askarī (d. 260/874) y Muḥammad b. al Ḥasan al-Mahdī. Este grupo eventualmente deviene conocido como la *Ithnā ‘Ashariyyah*, dado que en total reconocen una línea de doce *a’immah*, comenzando con ‘Alī b. Abī Ṭālib y finalizando con Muḥammad b. al Ḥasan al-Mahdī (Laoust, 1965: 181-184; Watt, 1973: 274-278; Kohlberg, 1976: 521-534; Sachedina, 1981: 39-79; Nasr, 2001: 150-151).

Tras la denominada “*ghaybah* menor”, la cual dura del 260/874 al 329/941, período en el cual Muḥammad b. al-Ḥasan al-Mahdī se comunica con sus seguidores mediante “intermediarios” (*safīr*, pl. *safīrān*), en el 329/941 comienza la llamada “*ghaybah* mayor”, como consecuencia de la cual toda comunicación es cortada. Con la virtual desaparición del doceavo *imām*, la creciente despolitización de esta línea de seguidores de los *a’immah* – la cual había comenzado con Mūsā b. Ja’far – se completa. A partir de ese momento, los *a’immah* de la *Ithnā ‘Ashariyyah* comienzan a ser vistos como “estudiosos piadosos y devotos” (*‘ulamā’ abrār atqiyā’*), diferenciables de cualquier otra persona ordinaria dedicada al estudio por su perfecto dominio del legado de Muḥammad y por ser *ma’šūm*. Para la *Ithnā ‘Ashariyyah*, del mismo modo que para la mayor parte de los musulmanes a partir de la muerte de Muḥammad, el liderazgo de la *ummah* había pasado a las manos de los estudiosos del *dīn* (Lambton, 1981: 300). Las promesas mesiánicas son relegadas a un futuro indeterminado, perdiendo sus efectos



prácticos. Esta idea de un “*imām* apolítico” – quien por encontrarse en *ghaybah* no puede ser visto como ordenando una determinada acción – es en parte una consecuencia de las primeras doctrinas *ghulāt* (Crone, 2004: 113).

Ahora bien, la apoliticidad de la *Ithnā ‘Ashariyyah* “did not allow for an autonomous sphere of politics, for the fact that the *a’immah* ought in principle to have ruled stood in the way of full endorsement of the powers that be” (Crone, 2004: 122). Es decir, ontológicamente sigue distinguiéndose entre dos ámbitos, uno legítimo y otro ilegítimo. En ese sentido,

“[there is a] duality in the *Shī‘ī* world view. On the one hand, they perceive the *Shī‘ī* community as autonomous with its own legitimate magistrature. This is contrasted with the illegal political structure and illegal magistrature which derives its validity from appointment by the governing power (Calder, 1979: 106-107).

Entre estos dos ámbitos puede haber dos relaciones posibles. Si bien ontológicamente el ámbito ajeno a la *ahl al-bayt* es ilegítimo en sí mismo, cuando la convivencia práctica entre los dos ámbitos es posible, se la favorece.

“Where the two structures can be made to overlap it is *mustahabb* [“recomendado”] for the legitimately qualified to exercise his function through, as it were, the illegal system. Though he might thereby appear to be *na’ib* [“representante”] to the *ẓālim* [“opresor”] this is not a conferment of authority upon that system: it remains per se illegitimate” (Calder, 1979: 106-107).

Ahora bien, cuando el ámbito ilegítimo pretende imponerse sobre el legítimo, la componenda deja de ser posible.

“When the two systems, the legal and the illegal, come into conflict, as when the illegal government requires actions which are contrary to the law or prohibits actions which are necessary, tensions are set up which can only be resolved by the suffering of harm or by recourse to *taqqiyyah*” (Calder, 1979: 107).

Sin embargo, la respuesta propiciada cuando la avenencia ya no es posible define el carácter “apolítico” de la *Ithnā ‘Ashariyyah*.

“The general *Shī‘ī* position is that if the harm is small enough, it is better to suffer it. But for major harm affecting oneself or other believers it is permissible so to regulate

one's affairs and the illegal polity, even where this means transgression the law. Thus, in works of *fiqh*, *taqqiyyah* provides an essential element of elasticity reducing the tension between the ideal legitimate *Shī'ī* community and the illegal political structure, the sacred and the profane" (Calder, 1979: 107).

Los últimos dos grupos que nacen tras la muerte de al-Šādiq están en el origen de la temprana *Ismā'īliyyah*. Un grupo niega la muerte de *Ismā'īl* durante la vida de su padre al-Šādiq, sosteniendo que al-Šādiq anuncia la muerte de su hijo *Ismā'īl* para protegerlo. Así, reconocen a *Ismā'īl* como el *imām* legítimo tras al-Šādiq, sosteniendo que se encontraba vivo y regresaría como el *Mahdī*. Otro grupo acepta la muerte de *Ismā'īl*, pero lo eleva retrospectivamente al *imāmah*, viendo al hijo de *Ismā'īl* – *Muḥammad b. Ismā'īl b. Ja'far* – como su nuevo *imām*, afirmando que había sido previamente designado por su abuelo al-Šādiq tras la muerte de su padre *Ismā'īl*. De acuerdo a este grupo, tras al-Ḥasan y al-Ḥusayn la legitimidad para ostentar el *imāmah* no puede ser transferida de un hermano a otro. Así, rechazan los argumentos de *Mūsā*, tanto como los de *Muḥammad b. al-Ḥanafīyya*, sosteniendo que ambos habían clamado falsamente su derecho al *imāmah* en rivalidad con *ʿAlī b. al-Ḥusayn al-ʿĀbidīn*. Este grupo es llamado la *Mubārakiyyah*, por un epíteto de *Muḥammad b. Ismā'īl*, “al-Mubārak” (Daftary, 2007: 90).<sup>4</sup>

*Muḥammad b. Ismā'īl* es el hijo mayor de *Ismā'īl* y el nieto mayor de al-Šādiq. Por ende, es mayor que su tío *Mūsā*. Luego de la muerte de su tío *ʿAbd Allāh al-Aṭṭah*, *Muḥammad b. Ismā'īl* pasa a ser el hombre de mayor edad de la familia de al-Šādiq. Además, es visto como el *imām* por la *Mubārakiyyah*. Tras el reconocimiento del *imāmah* de su medio-hermano *Mūsā*, *Muḥammad b. Ismā'īl* deja *Madīnah*. Se oculta con la protección de los *ʿabbāsiyyūn* de la persecución de *Mūsā* en el sudoeste de Persia

<sup>4</sup> *Muḥammad b. Ismā'īl* es llamado “al-Mubārak” por AYS.

...وهو – الصادق – ورضواناً وهو – المبارك – سيماهم في وجوههم من اثر السجود يعني به القائم وهو الذي به يظهر اثر دين جده محمد بن المصطفى صلى الله عليهما اذ شرح عن كل جليل ودقيق ذلك مثلهم في التوراة والانجيل كزرع وهو الاساس الذي زرع زرع الناطق لامته لدين هو اليه ملتجئين منه البيان والتأويل كما ان مرجع الخلق الى الزرع المصلحة ابدانهم والظفر بغنائهم اخرج شطاه وهو – الحسن بن علي – اذ لم يكن له صلب من نظيره فأزر وأراد – بن الحسين بن علي – الذي بقيت الامامة في عقبه فاستغلظ اراد – علي بن الحسن – الذي استغلظ على المفاتحة واجترى على اعدائه فاستوى اراد – محمد بن الباقر – الذي استوى به امر الدعوة في العالم بعد انقطاعها ورثبها على نبوته اراد به – الصادق – الذي سبقت الإمامة في عقبه يعجب الزارع وهو – المبارك – لما سلم الصادق اليه الإمامة اعجب اولاده بذلك اذ كانوا يتمنونها ليغيظ بهم الكفار...

(KN, p. 190.)

(Mamour, 1934: 66-68), adquiriendo el epíteto de “al-Maktūm”, sin dejar de estar en contacto con la Mubārakiyyah, con centro en Kūfah. Esta emigración marca el comienzo del denominado “período del velo” (*dawr al-satr*), con el *imām* de la *ummah* oculto.

Muḥammad b. Ismā‘īl muere durante el gobierno de Hārūn al-Rashīd (170/786-193/809) (Daftary, 2007: 96). Al morir Muḥammad b. Ismā‘īl, la Mubārakiyyah parece haberse separado en dos grupos (Lewis, 1940: 40-41, 78). Un grupo ve el *imāmah* extendiéndose a partir de Muḥammad b. Ismā‘īl hacia su descendencia. Sin embargo, no existen registros que acrediten la existencia de este grupo hasta el tiempo en el que ‘Abd Allāh, quien sería el líder del movimiento ismā‘īlī, reivindique el *imāmah* para él y sus ancestros. La mayor parte de la Mubārakiyyah sigue a otro grupo, el antecedente inmediato del colectivo que luego sería conocido con el nombre de Qarmaṭiyyah, la Ismā‘īliyyah temprana (Halm, 1993: 683). Este grupo rechaza reconocer la muerte de Muḥammad b. Ismā‘īl, quien es visto como el séptimo y último *imām*, al cual se aguarda como el “señor de la resurrección” (*qā’im al-qiyāmah*) (Daftary, 2007: 96), un término de raíces preislámicas (Widengren, 1955: 79; Crone and Cook, 1977: 165, nota 149).

“The word “al-Qā’im” is not here [para los seguidores de la *ahl al-bayt*] a substantive, for the name of the messianic figure “al-Qā’im” is an ellipsis. The full title is “al-Imām al-Qā’im bi al-Haqq” and sometimes “Qā’im ‘Āl Muḥammad” or “al-Qā’im min ‘Āl Muḥammad”. It is rather a *nomen agentis* in the form of an active participle. The verb *qāma* means “to rise to something”, “to act upon something”, “to uphold something” when used as a transitive verb followed by the prepositions *bi* or *‘alā*, rather than to “get up” or to “stand”. The former is the case here, where “al-Qā’im designates the messianic figure arisen to uphold righteousness” (al-Azmeh, 2007: 250-251).

La escasez de documentos históricos hace difícil saber si existe una continuidad histórica entre este primer movimiento qarmaṭī y el movimiento ismā‘īlī que aparece en el siglo tercero/noveno (Andani, 2016: 194). Se encuentran al respecto diferentes argumentos. V. Ivanow (1942: 30; 67-71), S. M. Stern (1983a: 3; 1983j: 189; 1983k: 234; 1983l: 257; 1983m: 290), W. F. Madelung (1961: 43, 48), H. Halm (1996a: 5-15) y F. Daftary (1991: 219-230; 2007: 87-98) sostienen que la *da‘wah* ismā‘īlī temprana comienza sus actividades en la mitad del siglo tercero/noveno. Sin embargo, mientras que de estos citados autores V. Ivanow (1960: 38-43, 49, 67-71) y F. Daftary (1991: 228-230; 2007: 98-116) sí postulan una continuidad histórica entre el movimiento del siglo segundo/octavo y la *da‘wah* ismā‘īlī temprana del siglo tercero/noveno, S. M. Stern

(1983l: 213; 1983m: 289-291), W. F. Madelung (1961: 50, 80-81) y H. Halm (1996a: 59-62) rechazan esta idea. M. Brett sostiene que no existe una *da'wah* ismā'īlī unificada antes del establecimiento del *khilāfah* fātimī, el cual estaría en su origen. De esta perspectiva, la narrativa que sostiene que existe un movimiento ismā'īlī cuya extensión se extiende continuamente a lo largo del tiempo es una reconstrucción retrospectiva del *khilāfah* fātimī (1994: 25-39; 1996: 431-449; 2001: 29-48). O. Schrier, quien brinda la más actualizada lista de fuentes de la Ismā'īliyyah temprana, defiende no sólo la existencia de una *da'wah* ismā'īlī temprana, establecida anteriormente al establecimiento del *khilāfah* fātimī, sino que sostiene que esta *da'wah* debe haber comenzado previamente a lo usualmente considerado, en el 220/835 (2006: 143-191).

La Qarmāṭiyyah limita el número de sus *a'imma*h a siete, en ocasiones incluyendo y en ocasiones excluyendo a Ismā'īl b. Ja'far como un *imām*: 'Alī b. Abī Ṭālib – quien en la literatura ismā'īlī posterior no es considerado él mismo un *imām* sino el “pilar del *imāmah*” (*asās al-imāmah*) más al-Ḥasan, al-Ḥusayn, 'Alī b. al-Ḥusayn, Muḥammad b. 'Alī, Ja'far b. Muḥammad y, finalmente, Muḥammad b. Ismā'īl b. Ja'far. Para la perspectiva doctrinal ismā'īlī temprana – es decir, la sostenida por la Qarmāṭiyyah antes del *khilāfah* fātimī – en todo “período” histórico ( *'aṣr*, pl. *a'ṣār*) debe haber siempre una “prueba” de Dios (*ḥujjah*), una persona específica – sea esta un *rasūl*, un *nabī* o un *imām* – que pueda mostrarle a la humanidad el camino hacia la verdad, más allá de cualquier “argumento” (*dalīl*, pl. *adilla*) o “demostración” (*burhān*, pl. *barāhīn*) (Ivanow, 1955: 15-19; Madelung, 1961: 61; Corbin, 1964: 64, 146; Hodgson, 1971: 544-545).

Los líderes de la “jerarquía religiosa” (*ḥudūd al-dīn*) que siguen al *ḥujjah* – quien, en el último *'aṣr*, el *'aṣr* islámico, es un *imām* – son también llamados, cada uno de ellos, *ḥujjah*, aunque con un uso diferente del mismo término (Daftary, 2007: 118). Todos ellos son vistos sólo como representantes del *imām* – pero sin ser ellos mismos *a'imma*h. Los discípulos del *imām* de cada *'aṣr*, para entrar en contacto con él, deben hacerlo por intermedio de uno de sus representantes; es decir, un *ḥujjah*. Por su parte, el *imām* es él mismo un intermediario con el Mahdī oculto: Muḥammad b. Ismā'īl. Durante el *dawr al-satr*, el rol del *ḥujjah* es capital: dado que no solamente el Mahdī sino también el *imām* está en *satr*, no hay nadie salvo el *ḥujjah* para atestiguar el mensaje de Dios (Marquet, 1962: 63, nota 21; Hodgson, 1971: 544-545).

A mediados del siglo tercero/noveno, cuando la disolución del *khilāfah* 'abbāsī había comenzado, el liderazgo ismā'īlī intensifica su *da'wah*. Según la mencionada perspectiva mayoritaria, la *da'wah* en el sur de 'Irāq parece haber comenzado en el

261/875, poco después de la ocultación de Muḥammad al-Mahdī al-Ḥujjah, el doceavo y último *imām* de la Iṭhnā ‘Ashariyyah. Allí, en el sur de ‘Irāq, un *dā’ī* convierte a un tal Ḥamdān, cuyo apellido era “Qarmaṭ”. Ḥamdān organiza la *da’wah* en los pueblos cercanos a Kūfah y en diferentes zonas del sur de ‘Irāq. Sus seguidores son conocidos con el nombre de qarāmitah (sg., qarmatī).

Más allá de ‘Irāq, alrededor del 260/870 el movimiento ismā‘īlī se expande en otras regiones del sur de Persia, Yaman – hasta el establecimiento de un estado Zaydī en el 280/893 – y el este de Arabia. Alrededor del 286/899, la mayor parte de Baḥrayn está bajo control del movimiento ismā‘īlī. En el 314/926, primero bajo el gobierno de Abū Sa‘īd y luego de sus hijos Abū al-Qāsim Sa‘īd (301/913-311/923) y Abū Ṭāhir, al-Aḥsā’ deviene la nueva capital del estado qarmatī de Baḥrayn, subyugando regiones como Yamāma y ‘Umān. En aquel tiempo, el gobernante ‘abbāsī comienza a buscar la persona que era reconocida como líder de la naciente Ismā‘īliyyah. Al parecer, en consecuencia los subsecuentes *a’immah* se ocultan y, en orden a protegerlos, los líderes regionales de la *da’wah* comienzan a referirse a ellos mediante nombres simbólicos.

Al comienzo de la década del 280/890 existe una *da’wah* unificada, dirigida desde Salamiyyah, reemplazando la temprana estructura fragmentaria centrada en Kūfah. La *da’wah* es en aquel entonces conocida con los nombres de “la misión guía” (“*al-da’wah al-hādiyyah*”), “la verdadera misión” (“*da’wah al-ḥaqq*”) y la “religión de la verdad” (“*dīn al-ḥaqq*”) (Daftary, 2007: 116). La identidad del *imām* continúa siendo un secreto para sus seguidores. El ya mencionado Ḥamdān acepta la autoridad central de la *da’wah*. Para el 267/880, la Qarmatīyyah de ‘Irāq constituye un movimiento numeroso. La Qarmatīyyah, dirigiéndose principalmente a los campesinos y los beduinos, con una penetración muy limitada en los centros urbanos, toma la forma de un movimiento de protesta contra el gobierno ‘abbāsī (Ashtor, 1976: 160ff; Petrushevsky, 1985: 234), las clases privilegiadas y la administración centralizada, apelando al inminente advenimiento de Muḥammad b. Ismā‘īl como el Mahdī (Vatikiotis, 1957: 110-113). En el 277/890-891, el principal asistente de Ḥamdān, su cuñado ‘Abdān (Stern, 1960: 95-96; Ivanow, 1963: 17; Poonawala, 1977: 31-33), funda una “fortaleza” (*dār al-hijrah*) cerca de Kūfah para los qarāmitah. Entre los años 287/900 y 289/902, el *khalīfah* al-Mu‘taḍid (279/892-289-902) reprime tres grandes revueltas de los qarāmitah (Daftary, 2007: 109).

En el 286/899, poco tiempo después de que ‘Abd Allāh, el futuro *khalīfah* fāṭimī al-Mahdī devenga el líder de la *da’wah*, el líder de la Qarmatīyyah, Ḥamdān, nota un cambio en las instrucciones escritas que recibe desde Salamiyyah. En resumen, hasta ese

momento la Ismāʿīliyyah temprana enfatiza una distinción entre los aspectos exterior, literal (*ẓāhir*) e interior, reservado (*bāṭin*) del Qurʾān y de la *sharīʿah* – con sus mandamientos y prohibiciones (Corbin, 1950: 181-188, 229-246; Corbin, 1964: 122-153; Corbin, 1971: 212-218; Poonawala, 1988: 199-222). Cada *rasūl* – desde el primero, Ādam/Adán, o al menos desde el segundo, Nūḥ/Noé, hasta el último, Muḥammad – trae una *sharīʿah* diferente. Cada *sharīʿah* tiene una dimensión “exterior” (*ẓāhirī*) – mutable a lo largo del tiempo – y otra “interior” (*bāṭinī*), identificable con su “verdad” (*ḥaqīqah*, pl. *ḥaqāʾiq*), eterna e inmutable. Esta dimensión *bāṭinī* es la misma en la Tawrāh/Torah, el Evangelio/Injīl y el Qurʾān. Sin embargo, sólo la “élite de la élite” (*khāṣṣ al-khawāṣṣ*) tiene la capacidad de aprehender dicha dimensión *bāṭinī*, ya que la “gente común” (*ʿawāmm*) solamente percibe lo *ẓāhirī*. Son parte de la *khāṣṣ al-khawāṣṣ* aquellos que prestan un “juramento de obediencia” (*ʿahd* o *mīthāq*) al *imām*, bajo cuyo manto de protección se colocan, a través del *dāʾī* que actúa como su representante. Así, el principio de *taqiyyah* es reinterpretado como la obligación de no revelar la dimensión *bāṭinī* de las enseñanzas recibidas (Halm, 2006: 91-99).

La temprana Ismāʿīliyyah afirma que la historia de la humanidad está compuesta por siete *adwār*. Cada *dawr* es inaugurado por un tipo especial de profetas, conocidos como “los que poseen una firme resolución” (*ūluʾ al-ʿazm*) o “los dotados de palabra y razón” (*nāṭiq*, pl. *nuṭaqāʾ*) – es decir, aquellos que traen una *sharīʿah* a la humanidad. En cada *dawr*, el *nāṭiq* es sucedido por su “legatario” (*waṣī*, pl. *awṣiyāʾ*) también conocido como el “pilar” (*asās*, pl. *usus* o *asāsān*). El deber de cada *asās* es entender las *ḥaqāʾiq* contenidas en el núcleo *bāṭinī* de la *sharīʿah* traída a la humanidad por el *nāṭiq*. Este retrotraimiento de lo *ẓāhir* hacia lo *bāṭin* no es sino la mencionada operación del *taʾwīl*, el cual pretende revelar las *ḥaqāʾiq* que se esconden detrás del primer aspecto de la *sharīʿah* – operación del *taʾwīl* que no debe ser confundida con la explicación y comentario del sentido *ẓāhirī* de los textos sagrados (*tafsīr*) o con la recepción de los textos sagrados mediante intermediarios espirituales (*tanzīl*).

En el primer *dawr*, el *nāṭiq* es Ādam/Adán y su *asās* es *Shīth*/Set. En el segundo *dawr*, el *nāṭiq* es Nūḥ/Noé y su *asās* es Sām/Sem. En el tercer *dawr*, Ibrāhīm/Abraham es el *nāṭiq* y su *asās* es Ismāʿīl/Ismael. En el cuarto *dawr*, Mūsā/Moisés es el *nāṭiq* y Harūn/Aarón es el *asās*. En el quinto *dawr*, el *nāṭiq* es ʿĪsā/Jesús y el *asās* es Shamʿūn al-Ṣafāʾ/Pedro. En el sexto *dawr*, el islámico, el *nāṭiq* es Muḥammad y ʿAlī es su *asās*.

En cada *dawr*, luego del *nāṭiq* sobreviene el *asās* y, después de él, siete *aʿimmah*. En cada *dawr*, el séptimo *imām* es conocido como el “completador” (*mutimm*, pl.

*atimmā*) de su *dawr*, dado que dicho séptimo *imām* emerge en un nuevo rango, deviniendo el *nāṭiq* del siguiente *dawr*, abrogando la *sharī'ah* dada por el *nāṭiq* anterior – correspondiente a su propio *dawr* – y promulgando una nueva *sharī'ah* (Ivanow, 1933: 8; Ivanow, 1955: 14-15). El séptimo *imām* del sexto *dawr* – es decir, el *dawr* del *nāṭiq* Muḥammad – es Muḥammad b. Ismā'īl. Si bien está en *ghaybah*, Muḥammad b. Ismā'īl retornará como el séptimo y último *nāṭiq* en el *dawr* final. Como el Qā'im, Muḥammad b. Ismā'īl reunirá en sí mismo los rangos de *nāṭiq* y *asās*. Sin embargo, no anunciará una nueva *sharī'ah*. Por el contrario, Muḥammad b. Ismā'īl revelará las *ḥaqā'iq* de cada *sharī'ah* dada a la humanidad. Bajo el dominio del *qā'im al-qiyāma*, las *ḥaqā'iq* serán conocidas por todos, sin distinciones entre los seres humanos. Los símbolos serán descartados y no habrá necesidad de interpretación alguna: *ẓāhir* y *bāṭin* serán uno y lo mismo (Daftary, 2007: 128-130).

Como se dijo, tras viajar a Salamiyyah en el 286/899, 'Abdān le reporta a Ḥamdān que el nuevo líder 'Abd Allāh, en lugar de reconocer a Muḥammad b. Ismā'īl como el Qā'im, en cuya representación hasta entonces la *da'wah* había sido dirigida, clamaba el *imāmah* para sí mismo y, retrospectivamente, para sus ancestros. Desde esta nueva perspectiva, Muḥammad b. Ismā'īl habría designado a su hijo mayor 'Abd Allāh b. Muḥammad como su sucesor. 'Abd Allāh b. Muḥammad habría sido el primero de la segunda héptada de *a'immaḥ*, tras los primeros siete *a'immaḥ*, siendo Muḥammad b. Ismā'īl el último de ellos. En vistas a escapar del gobierno 'abbāsī, 'Abd Allāh b. Muḥammad habría buscado refugio en Persia, sin revelar su identidad – mostrándose como un *hāshimī* más – excepto ante unos pocos seguidores. Antes de su muerte en el 212/827-828, 'Abd Allāh habría designado a su hijo Aḥmad b. 'Abd Allāh como su sucesor. Aḥmad habría sido sucedido por su hijo al-Ḥusayn b. Aḥmad, y al-Ḥusayn b. Aḥmad por su hijo 'Abd Allāh b. al-Ḥusayn, nacido en el 259/260-873/874.

A través de esta reforma a la doctrina ismā'īlī, los descendientes de Muḥammad b. Ismā'īl que habrían precedido a 'Abd Allāh al-Mahdī pasan a ser considerados como “*a'immaḥ* ocultos” (*al-a'immaḥ al-mastūrīn*) (Mamour, 1934; Stern, 1955: 11-13, 26-27; Makarem, 1969: 23-37; Nagel, 1972: 56-72). Así, 'Abd Allāh al-Mahdī se eleva a sí mismo – y a sus ancestros – a un rango superior, dejando de considerarse un *hujjah* del Qā'im esperado para ser, él mismo, el *imām* (Madelung, 1961: 54-58). Por ende, se le niega a Muḥammad b. Ismā'īl el rol de Qā'im, una idea sostenida desde el tiempo del propio Muḥammad b. Ismā'īl hasta el de 'Abd Allāh al-Mahdī. Muḥammad b. Ismā'īl pasa a ser visto como un *imām* más, luego de quien otros han venido. Según esta

perspectiva Muḥammad b. Ismāʿīl no es solamente el nombre propio de una persona específica – dicho *imām* – sino una referencia genérica. Por un lado, una referencia genérica mediante la cual se ha aludido a todos los *aʿimmah* legítimos de la progenie de ʿAbd Allāh al-Mahdī, quienes en *taqiyyah* adoptaron “Muḥammad b. Ismāʿīl” como un nombre en clave. Por otro lado, una referencia genérica por la cual se continuará aludiendo a todos los *aʿimmah* hasta el advenimiento del Qāʾim (Daftary, 2007: 119).

Es decir, la comprensión de los sexto y séptimo *adwār* se ve trastocada. ʿAbd Allāh acepta la existencia de más de una séptada de *aʿimmah* en el sexto *dawr*. El séptimo *dawr*, hasta entonces definido como el *dawr* del Qāʾim, pierde su sentido escatológico. El final de los tiempos es postpuesto indefinidamente hacia el futuro. El Mahdī ya no es visto como una figura que abrogará la *sharīʿah* – tal cual era para la Ismāʿīliyyah pre-fāṭimī – sino como quien la defenderá por medio de la espada (Madelung, 1961: 80-86; Daftary, 2007: 118-130). Por demás, ʿAbd Allāh designa a su hijo Muḥammad no sólo como su sucesor sino también como el “*imām* esperado” (*al-imām al-muntaẓar*) y el “señor del tiempo” (*ṣāhib al-zamān*), nombrándolo al-Qāʾim (Madelung, 1961: 65-73). Así, el nuevo nombre completo de su hijo pasa a ser Abū al-Qāsim Muḥammad b. ʿAbd Allāh. Considerando que las tempranas tradiciones de la *ahl al-bayt* para el Qāʾim esperado demandan de aquel no solamente pertenecer a la *ahl al-bayt* sino además ser llamado Muḥammad, dicho nombre cobra una importancia capital.

Al descubrir estos cambios, Ḥamdān reniega de su obediencia al liderazgo central de la *daʿwah* en Salamiyyah. Si bien la información relativa a su actividad en los primeros años tras la ruptura de Ḥamdān y sus seguidores es escasa (Madelung, 1986a: 198), al parecer ʿAbdān es ejecutado por Zikrawayh b. Mihrawayh, un *dāʿī* de ʿIrāq que permanece leal al liderazgo de Salamiyyah. En consecuencia, en el 286/899 la Ismāʿīliyyah se divide en dos facciones rivales (Madelung, 1961: 59-65; Stern, 1983m: 294-296; Daftary, 1993: 123-139; Brett, 1994: 25-39). Por un lado, aquellos que aceptan la doctrina reformada – la cual sería incorporada en la doctrina oficial de la Fāṭimiyyah – en el Maghrib, Sind y el *Khurāsān*. Por otro lado, aquellos que no la aceptan – negándose a reconocer la reivindicación de ʿAbd Allāh al *imāmah*, sosteniendo su espera del advenimiento de Muḥammad b. Ismāʿīl como el Qāʾim – en ʿIrāq, al-Baḥrayn y las zonas occidentales de Persia (Madelung, 1986a: 199). Esta segunda fracción sobrevive en el sur de ʿIrāq, con cierto apoyo en Baghdād, hasta el primer cuarto del siglo cuarto/décimo. Su primer líder, el ya mencionado Ḥamdān, desaparece para luego emerger como un *dāʿī* fāṭimī, con el nuevo nombre de Abū ʿAlī Ḥasan b. Aḥmad (Daftary, 2007: 120).



En el entretanto, el ya mencionado Zikrawayh b. Mihrawayh organiza una serie de revueltas en 'Irāq y Siria durante el 289/902-294/907 contra al-Muktafī (289/902-295/908), el *khalīfah* 'abbāsī que sucede a al-Mu'taḍid. Zikrawayh y sus hijos – al-Ḥusayn b. Zikrawayh y Yaḥyā, quienes son enviados a propagar la causa de la *da'wah* al desierto de Samāwah, en Siria – inicialmente permanecen leales al liderazgo central de Salamiyyah, buscando establecer un estado en nombre de 'Abd Allāh al-Mahdī (Lewis, 1940: 73-74; Ivanow, 1942: 76-94; Hodgson, 1974: 488-492; Halm, 1979: 30-53; Halm, 1996: 66-88, 183-190; Halm, 2002: 405).

Al buscar difundir la llamada de 'Abd Allāh al-Mahdī, los hijos de Zikrawayh revelan su identidad hasta entonces resguardada. Entonces, 'Abd Allāh debe escapar de Salamiyyah a Palestina en el 289/902. Inicialmente, los ejércitos de beduinos de los hijos de Zikrawayh, quienes se llamaban a sí mismos “Fāṭimiyyūn” (Fierro, 1996: 138-140), en lo que es el segundo uso con connotaciones positivo del término en el marco de un levantamiento de los seguidores de la *ahl al-bayt*, tras la revuelta liderada por Abū al-Sarāyā en 199/815 (Fierro, 1996: 136-138), son exitosos en Siria, capturando Salamiyyah y Ḥimṣ en el 290/903, y estableciendo – aunque por un corto tiempo – un estado en el nombre de 'Abd Allāh al-Mahdī (Daftary, 2007: 123). En aquellos poblados de la region del Nahr al-Āṣṣī, el “sermón” (*khutbah*) del viernes se lee por primera vez en el nombre de 'Abd Allāh al-Mahdī como *imām* y *khalīfah*.

Luego, los hijos de Zikrawayh establecen contacto con 'Abd Allāh, quien se encontraba en Palestina, buscando persuadirlo para regresar a Salamiyyah para asumir el poder. 'Abd Allāh se niega, y en el 291/903 los ejércitos de los hijos de Zikrawayh son derrotados por los ejércitos enviados por el *khalīfah* 'abbāsī para enfrentarlos. Ḥusayn b. Zikrawayh, ahora liderando a sus hombres tras la muerte de Yaḥyā, destruye la residencia de al-Mahdī en Salamiyyah. Luego de ser capturado por los ejércitos del *khalīfah* 'abbāsī al-Muktafī y enviado a Baghdād, revela la identidad de 'Abd Allāh. El *khalīfah* 'abbāsī se lanza en su búsqueda, debiendo 'Abd Allāh escapar a Egipto.

Mientras tanto, en el 293/906 los ejércitos de Zikrawayh atacan diferentes poblados, incluyendo Dimashq, y Zikrawayh les indica a sus seguidores migrar secretamente al sur de 'Irāq, donde él habría de reaparecer. Los seguidores de Zikrawayh continúan atacando caravanas hasta el 294/907, cuando son derrotados por los ejércitos del *khalīfah* 'abbāsī, marcando el final de las revueltas sirio-mesopotámicas de la Qarmāṭiyyah (Daftary, 2007: 124). De cualquier modo, algunos de sus seguidores se niegan a aceptar su muerte, esperando su retorno. Son conocidos con el nombre de

Baqliyyah. Después, este mismo nombre de Baqliyyah es extensivamente aplicado a toda la Qarmaṭiyyah del sur de ‘Irāq. A la Baqliyyah se le suman antiguos seguidores de Ḥamdān y ‘Abdān, dando así lugar a una coalición que sobreviviría por un cierto tiempo en el sur de ‘Irāq, levántandose en armas con escaso éxito en diferentes ocasiones. Finalmente, la mayor parte de los seguidores de la Baqliyyah se dirigen a Baḥrayn, unen fuerzas con Abū Ṭāhir al-Jannābī y devienen conocidos como los ajamiyyūn.

Mientras tanto, ‘Abd Allāh viaja de Palestina hacia Egipto – por aquel entonces, bajo el gobierno semi-autónomo ṭulūnī – en el 291/904. Allí es recibido por el *dā’ī* local Abū ‘Alī, quien no es sino Ḥāmdan Qarmaṭ, ahora respondiendo a ‘Abd Allāh. ‘Abd Allāh pasa un año en Fustāt, haciéndose pasar por un mercader hāshimī. En el 292/905, los ejércitos del *khalīfah* ‘abbāsī son enviados a Egipto para restablecer el gobierno ‘abbāsī. ‘Abd Allāh escapa nuevamente, ahora al Maghrib. En aquel tiempo, los bereberes del Maghrib adherían a diferentes escuelas *khārājī*, mientras que la ciudad de Qayrawān era un reducto de la “escuela de jurisprudencia” (*madhab*) mālikī. En estas tierras predica en el nombre de ‘Abd Allāh al-Mahdī un *dā’ī* llamado Abū Abd Allāh al-Ḥusayn b. Aḥmad, quien había construido en la ciudad de Tāzrūt una *dār al-hijrah* para los bereberes conversos, la cual deviene la sede de la Ismā‘īliyyah del área por casi diez años (Daftary, 2007: 126). Allí, Abū Abd Allāh desarrolla sus “encuentros de sabiduría” (*majālis al-ḥikmah*), luego desarrollados en el *khilāfah* fāṭimī, en los cuales se reunían a aprender las doctrinas de la Ismā‘īliyyah (Dachraoui, 1961: 189-203; Dachraoui, 1964: 89-102; Nagel, 1972: 11-48; Madelung, 1976: 87-97; Dachraoui, 1981: 57-122; Halm 1996: 9-128).

En el 290/903, Abū ‘Abd Allāh – representante de ‘Abd Allāh al-Mahdī y líder de los “ayudantes de la verdad” (*anṣār al-ḥaqq*), su ejército de beduinos, comienza la conquista de Ifrīqiyyah, cubriendo las áreas gobernadas por la dinastía sunnī aghlabī. Abū ‘Abd Allāh mandata gobernadores en cada gran ciudad, introduciendo la forma *shī‘ī* del “llamado a la oración” (*adhān*) y añadiendo en la *khutbah* las bendiciones a la *ahl al-bayt*. Un *dā’ī*, Abū al-‘Abbās, lleva a cabo “debates” públicos (*munāẓarāt*) con los principales juristas del *madhab* malikī de Qayrawān (Daftary, 2007: 127). Abū ‘Abd Allāh viaja a Sijilmāsah para encontrarse con ‘Abd Allāh al-Mahdī. Allí, en el 296/909 ‘Abd Allāh al-Mahdī es aclamado como *khalīfah*. En el 297/910, ‘Abd Allāh al-Mahdī entra en Raqqādah y es públicamente proclamado como *khalīfah* por los líderes de Qayrawān y los bereberes de la dinastía Kutāmah. La *khutbah* es por primera vez pronunciada en las mezquitas de Qayrawān en su nombre, incorporando los títulos de “*al-imām al-mahdī bi-Allāh*” y “*amīr al-mu‘minīn*”. Los juristas de Ifrīqiyyah reciben la indicación de dar sus

opiniones legales de acuerdo a los principios de “jurisprudencia” (*fiqh*) de la *Shī‘ah* (Daftary, 2007: 128). El nuevo *khilāfah* es nombrado como “fāṭimī”.

“The term *al-fāṭimī*, pl. *al-fāṭimiyyūn* is usually taken to refer to the Ismā‘īlī dynasty that governed Ifrīqiyah from 297/909 and that moved to Egypt after its conquest in 358/969. However, it took a certain amount of time before the dynasty became known by this term, which had been used in the preceding centuries to name other groups of individuals” (Fierro, 1996: 130).

La indeterminación del término “fāṭimī” se encuentra la base de su multiplicidad.

“The ambiguity of the *nisbah al-fāṭimī/al-fāṭimiyyūn* made possible its adoption by or attribution to groups or individuals with a Fāṭimah other than the Prophet’s daughter in their genealogy. This possibility, of course, was connected to the importance given to Fāṭimah, the Prophet’s daughter, and to the belief that the Mahdī will be *min abnā’ wuld Fāṭimah*. At the same time, that importance and that belief led to the temptation of adopting a “Fāṭimī” genealogy without being an ‘Alawī/Fāṭimī: this was the case with the Zikirawayh’s sons and it could have been the case also of the Fāṭimiyyūn” (Fierro, 1996: 160).

Así, el *dawr al-satr* se cierra, comenzando el “período del desvelo” (*dawr al-kashf*), con el *imām* desempeñándose públicamente como el líder de su *ummah*. Los primeros tres *khulafā’* del *khilāfah* fāṭimī – ‘Abd Allāh al-Mahdī bi-Allāh (297/909-322/934), Abū al-Qāsim Muḥammad al-Qā’im bi-Amr Allāh (322/934-334/946) y Abū Ṭāhir Ismā‘īl al-Manṣūr bi-Allāh (334/946-341/953) – gobiernan desde Ifrīqiyah. En el 308/921, ‘Abd Allāh al-Mahdī bi-Allāh transfiere la capital desde Qayrawān hasta Mahdiyyah, fundada por el mismo en la costa oriental de Ifrīqiyah. Luego, la capital fāṭimī es transferida a Muḥamadiyyah y finalmente a Manṣūriyyah, ciudades fundadas por los dos sucesores de Abd Allāh al-Mahdī bi-Allāh. El *khālīfah* siguiente es Abū Tamīm al-Mu‘izz li-Dīn Allāh, quien en el 326/973 traslada la capital a al-Qāhirah/Cairo (Dachraoui, 1981: 58-218; Brett, 2001: 73-175). Al estar inmersos en múltiples conflictos, los primeros tres *khulafā’* se ocupan principalmente en consolidar el poder fāṭimī. En consecuencia, no se dedican a expandir la *da‘wah* más allá de sus dominios (Madelung, 1986a: 199; Daftary, 2000: 55; Walker, 2002: 34).

Diferentes vertientes de la Ismā‘īliyyah se expanden por distintas áreas, más allá del control – y en ocasiones en abierta oposición – de la autoridad central fāṭimī. En la

última década del siglo tercero/noveno, la *da'wah* se despliega en el Khurāsān gracias al *dā'ī* Abū 'Abd Allāh al-Khādim. En el entretanto, un *dā'ī* llamado Aḥmad b. al-Kayyāl se separa del movimiento ismā'īlī, reivindicando el *imāmah* para sí, ganando el favor de la corte sāmānī durante el gobierno de Naṣr II (301/914-331/943) y adquiriendo numerosos seguidores en Mā warā' al-Nahr. Al-Khādim se establece en Nīshāpūr como el principal *dā'ī* del Khurāsān, siendo sucedido en el 307/919 por Abū Sa'īd al-Shā'rānī, quien responde a 'Abd Allāh al-Mahdī y luego a al-Ḥusayn b. 'Alī al-Marwazī (Stern, 1969: 56-90). Así, la llamada “escuela ismā'īlī del Khurāsān” (Walker, 1996: 17) ya se encuentra establecida. Durante el gobierno de Aḥmad b. I. Ismā'īl (295/907-301/914), Abū Sa'īd al-Shā'rānī comanda el ejército sāmānī en la región del Sijistān. Sin embargo, luego se rebela en Harāt contra el hijo y sucesor de Aḥmad, Naṣr II, para ser derrotado en el 306/918. Tras de ser perdonado, y habiendo pasado cierto tiempo en la corte sāmānī, retorna al Khurāsān como el principal *dā'ī* de la región (Daftary, 2007: 113).

El successor de al-Ḥusayn b. Al'ī al-Marwazī es Muḥammad b. Aḥmad al-Nasafī, originario de Bazdah, un poblado cercano a Nasaf. Al-Nasafī se dirige a Mā warā' al-Nahr. Su intención es convertir a los dignatarios de la corte Sāmānī en Bukhārā, en el marco de una nueva orientación de la *da'wah*, la cual busca redirigir sus esfuerzos hacia los sectores gobernantes. Tras un breve período en Bukhārā, al-Nasafī se retira a Nasaf. Desde allí, alrededor del 326/937-938 logra penetrar los círculos gobernantes de la capital sāmānī. Entonces, retorna a Bukhārā y comienza a predicar públicamente. Al mismo tiempo, extiende la *da'wah* a Sijistān. Allí predica el *imāmah* de Muḥammad b. Ismā'īl, defendiendo su pronto advenimiento como Mahdī, colocándose abiertamente en el campo de la vertiente disidente de la Ismā'īliyyah (Ivanow, 1955: 87ff; Ivanow, 1963: 23-24; Sezgin, 1967: 573-574; Poonawala, 1977: 40-43; Crone y Treadwell, 2003: 37-67).

Si bien logra convertir a importantes líderes, la *da'wah* fracasa en su intento por dominar las provincias orientales. De cualquier modo, el creciente desarrollo de la Ismā'īliyyah alarma a los líderes religiosos – adherentes a la Sunnah – del estado sāmānī y a sus aliados turcos, quienes deponen a Naṣr II. A partir de allí, bajo su hijo y sucesor Nūḥ I (331/943-343/954), la Ismā'īliyyah del Khurāsān y Mā warā' al-Nahr es crecientemente perseguida. Al poco tiempo de la ascensión de Nūḥ I, al-Nasafī es – junto a otros líderes de la *da'wah* – ejecutado en Bukhārā en 332/943. El sucesor de al-Nasafī no es otro sino AYS (Daftary, 2007: 138).

En parte debido a su intención de reconquistar la voluntad de la Qarmāṭiyyah de Baḥrayn (Daftary, 2000: 55; Daftary, 2007: 163), al-Mu'izz comienza a ocuparse de temas

doctrinales. Así, al-Mu‘izz recibe emisarios de regiones remotas del estado fāṭimī con los cuales discute temas de orden teórico, intensificando la actividad misionera de la *da‘wah* más allá del *khilāfah* fāṭimī y revisando gran parte de las enseñanzas de la Ismā‘īliyyah fāṭimī. No es claro cómo era la relación “institucional” entre el poder fāṭimī central y los diferentes niveles de la *da‘wah*, si bien parece que la *da‘wah* mantenía – explícita o implícitamente – un elevado nivel de autonomía intelectual y que sus discusiones teóricas no se veían condicionadas por cuestiones políticas más inmediatas (Walker, 1992a: 162; De Smet, 2007: 519). En ese tiempo, gran parte de los *du‘āh* tenían una educación acabada en filosofía griega (Madelung y Walker, 2000: 111-112) y estaban familiarizados con un amplio rango de autores y textos de *falsafah*, incluyendo las traducciones de Platón y Aristóteles (Madelung y Walker, 2000: 111, 136, 155). De cualquier modo, persisten las discusiones relativas al grado de institucionalización que alcanza la *falsafah* “neoplatónica” en las primeras décadas posteriores a su nacimiento.

“Farther from the fact is the suggestion than the “foreign” or Hellenic sciences constituted part of an academic curriculum or faculty in the official *madāris*. They did represent a kind of idealized school curriculum, but in an academic setting that few Sunnī savants had ever seen or could likely have even imagined, although *falsafah* has been taught in traditional *madāris* in the Shī‘ī world” (Peters, 2008: 92),

La denominada “reforma” de al-Muizz es identificada primero por W. Madelung (Madelung, 1961: 86-101) y luego reconsiderada por F. Daftary (Daftary, 2007: 177-180). Tal como se observa en los textos de al-Qāḍī al-Nu‘mān y Ja‘far b. Manṣūr al-Yaman, los principales pensadores del período, se afirma que el Qā’im existe en tres “rangos” (*ḥudūd*): en el *ḥadd* del mundo corporal, en el *ḥadd* del mundo espiritual de la resurrección y en el *ḥadd* del tiempo del juicio final. En su *ḥadd* del mundo corporal, el Qā’im puede existir en dos *ḥudūd* diferentes: como un *nāṭiq* o como uno de los *al-khulafā’ al-rāshidūn* que suceden al *nāṭiq*. En el último tiempo del sexto *dawr*, el Qā’im aparece corporalmente como el séptimo *Imām* del *dawr* islámico, manifestándose en la persona de Muḥammad b. Ismā‘īl como el séptimo *nāṭiq*, aquel que no anuncia una nueva *sharī‘ah*. Sin embargo, al aparecer el Qā’im en el tiempo del *saṭr*, su revelación – no una nueva *sharī‘ah* sino una interpretación de la dimensión *bāṭinī* de la *sharī‘ah* islámica – también permanece reservada. En consecuencia, el Qā’im designa a los *khulafā’* que lo representan pero en los cuales, a la vez, se manifiesta en su segundo *ḥadd* corporal. Según la reforma de al-Mu‘izz, el Qā’im revelará la dimensión *bāṭinī* de la *sharī‘ah* islámica por

medio de estos *khulafā'* y no a través de la persona de Muḥammad b. Ismā'īl, ya que habiendo los *khulafā'* tomado sus funciones, Muḥammad b. Ismā'īl no regresará a una manifestación corporal. En un comienzo, los *khulafā'* están en *satr*, pero a partir de 'Abd Allāh al-Mahdī se manifiestan, naciendo así el *dawr al-kashf*. Los *khulafā'* – el último de los cuales será el *hujjah* del Qā'im – gobernarán el mundo corporal hasta que este llegue a su fin. En ese tiempo, el Qā'im se manifestará en un nuevo *hadd*, dando comienzo al “período del cuerpo celeste” (*dawr al-jirm*) en el cual juzgará a la humanidad, antes de su unificación con la *nafs* en su ascensión final. Paradójicamente, se sostiene que la *sharī'ah* se mantendrá vigente hasta el momento en el que el Qā'im juzgue a la humanidad – de lo cual se desprendería que el sexto *dawr*, el islámico, no cesará hasta entonces – pero a la vez que el Qā'im ya ha aparecido corporalmente primero en la persona de Muḥammad b. Ismā'īl y luego en la de sus *khulafā'* fāṭimiyyūn – con lo cual el séptimo *dawr* ya habría comenzado (Daftary, 2007: 164-165).

En un principio, la reforma de al-Mu'izz parece haber estado dirigida a cautivar a la Qarmāṭiyyah disidente de Baḥrayn, quienes esperaban el retorno de su propio Mahdī, Abū Sa'īd. Este esfuerzo fracasa, y el estado Qarmāṭi de al-Baḥrayn resiste hasta el 470/1077-1078 (Lewis, 1940: 76-89; Madelung, 1959: 34-88; Madelung, 1968a: 199). Sin embargo, al-Mu'izz cautiva un gran número de pensadores de la Qarmāṭiyyah iraní, quienes esperaban el retorno de Muḥammad b. Ismā'īl como Mahdī. La reforma de al-Mu'izz seduce a la Qarmāṭiyyah iraní al concluir que si bien no es preciso suponer la existencia de un Qā'im que, más allá del *imām* de su tiempo específico, interprete la dimensión *bāṭinī* de la *sharī'ah*, dado que esta operación podría ser llevada a cabo por el mismo *imām*, se admite a Muḥammad b. Ismā'īl en la genealogía de la dinastía fāṭimī como el séptimo *imām*, aquel con el cual el *imāmah* habría entrado en *satr*, a partir de donde el ciclo de siete habría recommenzado, siendo el cuarto en la línea el Mahdī fāṭimī y culminando con su séptimo, último integrante: al-Mu'izz (Brett, 1996: 440).

## 1.2 La Ismā'īliyyah temprana: sus relaciones con la *falsafah* en general y el “neoplatonismo” en particular

En la presente sección se introducen las categorías historiográficas de “neoplatonismo”, “filosofía islámica”, “*falsafah*”, “filosofía *shī'ī*” y “filosofía ismā'īlī”.

Sin duda, “la consideración del neoplatonismo medieval como una categoría historiográfica es inseparable del riesgo que implica establecer elementos muy generales que la diseñen” (D'Amico, 2008: 22). La categoría historiográfica de “neoplatonismo” es

desarrollada en el último tercio del siglo dieciocho, cuando historiadores de la filosofía como A. F. Büsching, C. Meiners, J. A. Eberhard, G. G. Fülleborn y J. G. Buhle diferencian entre el “platonismo medio” – al cual ven extendiéndose entre los años ochenta antes de la era común y doscientos veinte de la era común – y el “neoplatonismo” – al cual entienden desplegándose entre el doscientos veinte e.c. y el quinientos cincuenta e.c. Si bien dichos historiadores son los primeros en utilizar el término “neoplatonismo”, este se corresponde en su extensión con la categoría de *secta eclectica* con el cual J. Brucker se había referido, en las décadas inmediatamente anteriores, al mismo grupo de autores. J. Brucker, al focalizarse en el mismo período que J. H. Alsted, G. Horn, J. Vos, J. Joensen y J. G. Walch, sin abandonar la categoría genérica de *platonici* resalta una diferencia que hasta entonces no había sido considerada. J. Brucker lee la historia de la filosofía como siendo divisible en tres etapas, desde los orígenes hasta su propio tiempo. Así, entiende el desarrollo de las tradiciones platónicas, sin tomar en consideración sus respectivos contextos históricos, a través del filtro de las perspectivas teológica, científica y filosófica (Catana, 2013: 9-12) dominantes en su horizonte intelectual. De este modo, J. Brucker construye la idea de que entre los años doscientos veinte e.c. y quinientos cincuenta e.c. existe una tradición filosófica alejandrina, ateniense y romana común, dentro de la cual incluye a Pótamo, Ammonio Saccas, Plotino, Porfirio, Proclo, Hypathia de Alejandría y Damascio. Estos *platonici* son vistos como distorsionando las enseñanzas de Platón, dando lugar a una nueva escuela de pensamiento, por contraposición con otros como Cicerón, Alcino y Apuleyo, quienes son vistos como intérpretes legítimos del pensamiento de Platón.

Al usar el término “neoplatonismo” por primera vez, A. F. Büsching, C. Meiners, J. A. Eberhard, G. G. Fülleborn y J. G. Buhle aceptan la distinción, propuesta por J. Brucker, entre un “auténtico” platonismo y una “versión alejandrina” del platonismo. Al afirmar que los pensadores “neoplatónicos” habrían desarrollado un sistema de pensamiento coherente, enfatizan una diferencia entre el “platonismo medio” y el “platonismo”, afirmando que ambos constituyen dos etapas identificables en sí mismas y mutuamente distinguibles. Por ende, los autores “neoplatónicos” son en un principio estudiados en relación con el sistema de pensamiento en el marco del cual habrían desplegado sus ideas, relativizando las múltiples conexiones que ellos mismos establecen entre las tradiciones filosóficas y las tradiciones no-filosóficas.<sup>5</sup> En este sentido, si bien

---

<sup>5</sup> Para una introducción sistemática general a la metafísica “neoplatónica”, ver Wallis, 1995: 1-36.

el uso recurrente de la categoría de “neoplatonismo” tiende a naturalizar el contexto intelectual en el cual surge, precisamente, como una categoría historiográfica, este contexto se hace explícito cuando se considera el desarrollo doctrinal de la categoría por J. Brucker (Catana, 2013: 1-57). Del mismo modo, la consideración sistemática del “neoplatonismo” implica una apreciación similar del “platonismo medio”, el cual es presentado como su predecesor directo, en una progresión histórica (Hadot, 1971: 1-3; Merlan, 1960: 1; Santa Cruz, 2000: 42). Es decir, “[el denominado “platonismo medio”] no se trata, por cierto, de una escuela ni de un pensamiento unitario, sino más bien de un conjunto de pensadores aislados, a veces en conflicto entre sí [...], la denominación, sin embargo, parece acertada, en la medida en que apunta a reunir autores que se hallan, por así decirlo, a mitad de camino entre el platonismo de Platón y sus sucesores inmediatos y el “neoplatonismo”, cuyo terreno prepara” (Santa Cruz y Crespo, 2007: X, nota 6).

El denominado “neoplatonismo islámico” nace en el marco del movimiento de traducciones de trabajos filosóficos originariamente escritos en griego. Desde el comienzo de la dinastía ‘abbasī, los *khulafā* estimulan un movimiento de traducciones (Bennison, 2009: 158-202) que, superando los límites de un fenómeno exclusivamente intelectual, se consolida como una realidad social e históricamente fundamental en su tiempo (Gutas 1998). El llamado “path from from Alexandria to Baghdād” (Meyerhof, 1930: 389-429) es postulado por los primeros *falāsifah* musulmanes en vistas a atribuirse el crédito de ser los legítimos herederos de la tradición intelectual griega, una tradición que – en sus ojos – la civilización bizantina, como resultado de su fe cristiana, no tenía la capacidad de entender (Gutas, 1998: 90-95). Así,

“Greek philosophical and scientific thought was pushed eastwards, and the thesis of its transfer from Alexandria to Baghdād held by some medieval Islamic writers is perfectly plausible. However, their thesis should be accepted in general terms and not in detail, since a great number of their statements were based on hearsay transmitted to them in the form of an oral tradition from Nestorians and Jacobites. Oral tradition is not usually chronological and the very fact that information was exchanged in a non-chronological order is indicative of the existence of an oral tradition” (Shayegan, 2008: 181).

Las tradiciones filosóficas siríaca y árabe tienen una dependencia intrínseca del modelo alejandrino de filosofía como un aprendizaje sistemático, organizado alrededor de un corpus de textos aristotélicos, introducidos por la *Isagoge* de Porfirio (Lameer, 1997: 181-191). Existe una relación estrecha entre el nacimiento de la *falsafah* y el modo



en el que la filosofía es entendida en las escuelas neoplatónicas tardo-antiguas. Ciertamente, Alejandría, Antioquía, Edessa, Nišībīn, Qinaṣrīn (en siríaco, Qenneshrīn) y Jundīsābūr no son los únicos centros donde la filosofía es estudiada, ya que existen otros lugares como Marw y Ḥarrān y el modelo alejandrino no es hegemónico en todos los espacios, pero es el principal paradigma para entender lo que la filosofía es, y cómo era concebido su estudio, en la tradición en árabe (D'Ancona, 2006: 20).

En el 529, al cerrar Justiniano la Academia, Simplicio, Damascio y otros cinco filósofos dejan Atenas y se refugian en Persia, en la corte de Chosroes I Anūshirwān (Hoffmann, 1994: 556-559; Tardieu, 1994: 309-318), donde permanecen hasta el 532. Ahora bien, a pesar de la actitud favorable de la corte sāsānī hacia el pensamiento griego (Gutas, 1998: 25), la primera diseminación de la filosofía en el mundo mesopotámico no ocurre en pahlavī sino en siríaco, en el marco de las necesidades del discurso teológico. En la escuela bíblica de Edessa los trabajos exegéticos de Teodoro de Mopsuestia son traducidos del griego al siríaco en la primera mitad del siglo quinto por Qiore (m. ca. 428) o por Hibas (m. ca. 475) (Teixidor, 2001: 7). Conforme a Jacobo de Edessa (m. 708), junto a los comentarios bíblicos escritos por Teodoro de Mopsuestia llegan a la escuela bíblica de Edessa las *Categoriae* de Aristóteles (Huggonard-Roche, 1991: 187-209). Al poco tiempo, los trabajos lógicos de Aristóteles son comentados por el interés que despiertan en sí mismos, marcando así el nacimiento de una nueva relación con los textos en griego, “from antagonism to assimilation” (Brock, 1982: 17-39).

La figura clave en la transmisión de los trabajos lógicos de Aristóteles es Sergio de Resh'aynā (m. ca. 536). Sergio de Resh'aynā recibe su educación en Alejandría, y además de escribir comentarios y una introducción a los trabajos lógicos de Aristóteles, presentando a Aristóteles como era entendido en el plan de estudios de Alejandría, traduce al siríaco diferentes tratados de Galeno, los escritos de Dionisio el Areopagita, Evagrio Pónico y Alejandro de Afrodisia (Huggonard-Roche, 1997a: 339-363; Huggonard-Roche, 1997b: 121-143). Otro centro donde se estudia el pensamiento griego es la escuela nestoriana de Nišībīn, fundada por Barṣawmā (m. 458). Pablo el Persa, quien se encuentra en la corte de Chosroes hacia la mitad del siglo VI, también estudia en la escuela de Nišībīn (Gutas, 1986: 115-123). Como Sergio de Resh'aynā, Pablo el Persa hereda la división “neoplatónica” de los escritos de Aristóteles que se impone a partir de la escuela de Alejandría. Otros comentaristas de Aristóteles también trabajan en siríaco, como Proba, quien comenta *De Interpretatione* y los *Analytica Priora*, volcándose además a la *Isagoge* de Porfirio (Elamrani-Jamal y Huggonard-Roche, 1989: 502-528; Huggonard-

Roche, 1994: 293-312). En el siglo séptimo una escuela adherida al monasterio de Qinaṣrīn deviene el principal centro de estudios del pensamiento griego, bajo la supervisión de Severo Sebokht (m. ca. 667). En Qinaṣrīn, los trabajos lógicos de Aristóteles, introducidos por la *Isagoge*, son vistos como el centro del pensamiento filosófico. Athanasiyūs al-Baladī (m. ca. 687), Jacobo de Edessa y el conocido como Jorge, obispo de los árabes (m. ca. 724), proveen las traducciones de la *Isagoge* y el *Organon* (Miller, 1993: 303-320).

En el siglo tercero/noveno existen dos grupos de traductores principales.<sup>6</sup> Uno está liderado por Abū Zayd Ḥunayn ibn Ishāq al-Ibādī, un árabe cristiano (m. ca. 260/873). El otro es el mencionado “círculo de al-Kindī”, dirigido Abū Yūsuf Ya‘qūb ibn Ishāq al-Kindī (m. ca. 260/873). Al-Kindī y su círculo de colaboradores trabajan bajo el gobierno de los *khulafā’* Abd Allāh al-Ma’mūn (r. 198/813-218/833) y Abū Ishāq al-Mu‘taṣim (r. 218/833-227/842), de cuyo hijo Aḥmad es al-Kindī el tutor (Endress, 1997: 43-76). El grupo de al-Kindī, del cual se conocen tres nombres, produce una amplia suma de escritos (D’Ancona, 2003: 80). Algunos son traducciones de Aristóteles, como la *Metaphysica* – traducida por Uṣṭāt – y *De caelo, Meteorologica* y *De partibus animalium* – traducidos por Yaḥyā ibn al-Biṭrīq. Otros son traducciones de Platón, como el *Timaeus* – también traducida por al-Biṭrīq. Al respecto, cabe mencionar, incluso reconociendo que AYS no parece haber sido influenciado directamente por los textos de al-Kindī (Alibahi, 1983: 76), que un discípulo directo de al-Kindī, Abū Zayd al-Balkhī, probablemente un seguidor de la *Iṭhnā ‘Ashariyyah*, pasa gran parte de su vida en el *Khurāsān*, bajo la protección de al-Ḥusayn b. ‘Alī al-Marwāzī, predecesor de Nasafī (Walker, 1993: 14-15; De Smet, 2008a: 90).

Además, ibn Nā‘imah al-Ḥimṣī lleva a cabo una serie de traducciones de Plotino y Proclo. Estas traducciones de Plotino y Proclo conforman el “metaphysical file” utilizado por al-Kindī (Zimmermann, 1986: 131) y constituyen la principal fuente “neoplatónica” de la cual bebe el conjunto de la filosofía islámica medieval (Adamson, 2002: 23-26). La tradición griega – integrada en la naciente tradición islámica – es el legado de “los griegos” antiguos (*al-yunāniyyūn*) y no de la cultura bizantina (*al-rūm*) contemporánea, ya que en el tiempo de las conquistas árabes la filosofía es vista en Bizancio como una enseñanza superficial, en contraste con la teología cristiana (Burstein,

---

<sup>6</sup> Un registro comprehensivo de las disciplinas cubiertas por la actividad de los traductores, los períodos de asimilación de los materiales en griego y los diferentes estilos de traducción se encuentra en Endress, 1987: 24-61 y Endress, 1992: 3-152.

1988: 49). El mismo al-Kindī se encuentra entre los primeros pensadores musulmanes – junto a al-Sarakhsī y Abū Zayd al-Balkhī – en escribir sobre temáticas de corte genéricamente “político” bajo influencia de los textos escritos en griego, si bien no se conservan sus trabajos (Rosenthal, 1989: 287, 296; Daiber, 1996: 841-885). Aunque sus textos se habrían enfocado en la “filosofía práctica”, esta parece haber sido entendida en relación con la “ética” (*akhlāq*) – y no con la “administración del hogar” (*siyāsat al-manzil*), el “conocimiento urbano” (*al-ilm al-madanī*), la “administración de las ciudades” (*siyāsat al-mudun*) o la “administración pública” (*siyāsaḥ ‘āmmiyyah*) (Crone, 2004: 169; Daiber, 2008: 1482). La “filosofía política” entendida en estos sentidos parece haber sido inicialmente cultivada en dos vertientes paralelamente. Por un lado, por al-Fārābī y diferentes autores a los que influencia profundamente, como ibn Sīnā, ibn Rushd, ibn Bājjah e ibn Ṭufayl. Por otro lado, e independientemente de al-Fārābī, en la Ismā‘īliyyah, por pensadores como Abū Ḥātim al-Rāzī y AYS (Crone, 2004: 170).<sup>7</sup>

Con la excepción de la *Política*, de la cual solamente se conoce una versión de los primero y segundo libros (Pines, 1975: 150-160), todos los textos de Aristóteles – conocido en árabe como “Aristūṭālīs” o “Aristū” – son traducidos, usualmente en toda su extensión (Brague, 1993: 423-433). De Platón – conocido como “Aflātūn” – sólo se conocen algunas traducciones, usualmente a partir de epítomes realizadas por autores como Galeno (Rosenthal, 1940: 387-422). Existen diferentes traducciones de Porfirio – “Furfūriyūs” – (Walzer, 1983: 948-949), Proclo – “Buruqlus” – (Walzer, 1986: 1339-1340), Galeno – “Jālīnūs” –, Alejandro de Afrodisia – “al-Iskandar al-Afrūdīsī” –, Plutarco – “Flūṭarkhas” –, Temistio – “Thāmistiyūs” –, Siriano – “Sūriyānūs” –, Dionisio – “Dyūnīsyūs” –, Simplicio – “Sinbilīqiyūs” –, Filópono – “Yaḥyā al-Naḥawī” –, Olympiodorus – “al-Amqīdūrus”, “al-Amqīdhūrus” o “al-Maqīdūrus” – y Plotino – “el maestro griego” (*al-shaiḫ al-yūnānī*).<sup>8</sup> No se conocen traducciones de Jámblico y los textos de los pre-socráticos – los cínicos, los estoicos y los escépticos – se conocen sólo fragmentariamente en doxografías (Gutas, 1994: 4939-4973).

<sup>7</sup> Esta división se entrecruza con la representación de la recepción de la *falsafah* en el pensamiento islámico alrededor de cuatro actitudes: “At large the process of acquiring philosophy was exemplified by four major trends all of which may be defined in reference to the conflict between revelation and philosophy. These are the following: (a) that represented by Abū Bakr al-Rāzī who rejected prophetic knowledge; (b) that of al-Fārābī who accepted the universality and supremacy of philosophy but without rejecting revelation or religion; (c) that of writers like Abū al-Ḥasan al-‘Āmirī and the Iḫwān al-Ṣafā’ expressing neutrality in the conflict between religion and philosophy, a position that led to a non-pejorative accommodation of both; and (d) finally an ambiguous position that rejects and accepts philosophy, both at the same time. The last of these is the position of the Ismā‘īlī writers” (Walker, 1993: 189, nota 2).

<sup>8</sup> Un registro comprehensivo de los escritos “neoplatónicos” en árabe de los que se tiene noticia hasta el momento se encuentra en D’Ancona, 2006: 22-23.

D. De Smet señala que la “filosofía islámica” – genéricamente hablando, tanto sunnī como *shī‘ī* – puede ser entendida alrededor de cuatro cuestiones. En primer lugar, por la definición del conocimiento, sedimentado en el “intelecto” particular (*‘aql*), formulado como una “demostración” (*burhān*) y construido de acuerdo a las reglas de la “lógica” (*manṭiq*). En segunda instancia, por la relación – análoga a la de la “filosofía clásica” – entre lo teórico, el conocimiento, y lo práctico, la felicidad a alcanzar por dicho conocimiento. En tercer punto, por los antecedentes intelectuales en los que se representa, no sólo el Qur’ān y la “tradición islámica” en general sino la “filosofía clásica” específicamente. Por último, por su construcción y deconstrucción en el enhebramiento con otros modos o campos del conocimiento en los mundos islámicos medievales: con la creciente influencia de la Mu‘tazilah en la *Shī‘ah* (Walker, 1994: 5), el valor del *‘aql*, el *burhān* y el *manṭiq* no es ponderado sólo por la *falsafah* sino que su reconocimiento se extiende a la crítica de las “tradiciones” proféticas (*ḥadīth*, pl. *aḥādīth*), el *fiqh* y la “teología” (*kalām*) (De Smet, 2014: 546-548).

A su vez, D. De Smet indica que la “filosofía *shī‘ī*” – y a partir de allí, la “filosofía *ismā‘īlī*” – es también entendible alrededor de cuatro cuestiones. En primer lugar, por el rol de la autoridad, fuente no sólo gnoseológica sino ontológica de toda la verdad, en la construcción del conocimiento. Las fuentes del conocimiento son dos: el Qur’ān y las enseñanzas de los *a‘immah*. Al formar parte de una cadena de transmisión legítima, también lo son las enseñanzas de los *du‘āt* que operan bajo las órdenes de un *imām* reconocido. En la ausencia de un *imām* presente, la filosofía *shī‘ī* se despliega a partir de las enseñanzas recogidas de los *a‘immah* en el pasado, y al reconocer la validez de las enseñanzas de los filósofos clásicos se les atribuye haberlas aprendido de los *a‘immah* de su tiempo. Así, la filosofía *shī‘ī* es una “filosofía revelada”, viendo en la suma de las revelaciones – y sus transmisiones legítimas – el origen de todo conocimiento auténtico. En segunda instancia, por la distinción – tanto ontológica como epistemológica – entre los diferentes niveles de la realidad. El verdadero *‘ilm* transmitido en las enseñanzas de los *a‘immah* es una forma de “sabiduría” (*ḥikmah*) definida por la operación del *ta’wīl* que desengrana lo *ẓāhirī* de lo *bāṭinī*. Entonces, la filosofía *shī‘ī* es una “filosofía esotérica”. En tercer punto, por la fuente intelectual de la que principalmente bebe: más allá de las interpretaciones que despliegue al respecto, no hay una filosofía *shī‘ī* sin una referencia a las doctrinas genéricamente islámicas. Ergo, la filosofía *shī‘ī* es una “filosofía religiosa”. Por último, por cómo se construye y deconstruye en el enhebramiento con otros modos o campos del conocimiento en los mundos islámicos medievales. Si bien

diferentes pensadores de la *Shī'ah* rechazaron abiertamente los modos o problemas de la *falsafah*, en aquellos que no lo hicieron aparece una integración relativamente armónica con el estudio del Qur'ān, los *aḥādīth*, el *kalām* y etc. (De Smet, 2014: 548-550).

H. Modarressi sostiene que a lo largo de la historia ismā'īlī es posible identificar dos líneas estructurales de pensamiento, las cuales no necesariamente se corresponden con colectivos históricos. Por un lado, la *mufawwiḍah* – siendo el término un “participio activo” (*ism al-fā'il*) con origen en el “infinitivo” (*maṣdar*) de la Forma II “delegación” (*tafwīḍ*). La *mufawwiḍah* adopta parte de la perspectiva de la escuela de la *Shī'ah* kaysānī sobre la naturaleza de los *a'immaḥ*, definiéndolos como seres sobrenaturales con un conocimiento ilimitado. La *mufawwiḍah* no ve a Muḥammad ni a los *a'immaḥ* como representaciones de Dios en sí mismos, pero sí entiende que han sido emponderados por Dios para disponer del mundo creado, reformulando la *shari'ah* según las necesidades de la época. Así, Muḥammad y los *a'immaḥ* hacen lo mismo que Dios, diferenciándose sólo en el origen de su poder, siendo el de Dios original y el de Muḥammad y los *a'immaḥ* derivado (Modarressi, 1993: 19). Por otro lado, la *muqaṣṣirah*, una denominación impuesta por la *mufawwiḍah* – siendo el término un *ism al-fā'il* con origen en el *maṣdar* de la Forma II “insuficiencia” (*taqṣīr*). La *muqaṣṣirah* se opone a la representación sobrenatural de los *a'immaḥ*, definiéndolos como “sabios virtuosos” (*'ulamā' abrār*). Así, la *muqaṣṣirah* entiende que la obediencia a los *a'immaḥ* se deriva del mandato profético por el cual son constituidos como intérpretes legítimos de Muḥammad y no de su acceso a un conocimiento ontológicamente diferente (Modarressi, 1993: 29-30).

M. A. Amir-Moezzi afirma que existen tres niveles en las enseñanzas de los *a'immaḥ* tal como son representadas en el pensamiento ismā'īlī: el “exotérico”, el “mesotérico” y el “esotérico”. El nivel “exotérico” comprende la interpretación del Qur'ān, los *aḥādīth* y el *fiqh*, siendo similares a los campos del conocimiento paralelos en el pensamiento sunnī. El nivel “mesotérico” incluye la cosmogonía, la historia de las vidas de los *a'immaḥ* y las definiciones ontológicas sobre el carácter del *imāmāh*, su rol iniciático, soteriológico y escatológico. El nivel “esotérico” abarca ciertas doctrinas abordables por los círculos más interiores de los discípulos (Amir-Moezzi, 2007: 305-306). En principio, en todos esos niveles, procediendo de lo *ẓāhirī* a lo *bāṭinī*, la dimensión “no-racional” prima por sobre la “racional”: “l'essential de la doctrine des imâms, on s'en est rendu compte, ne s'adresse pas au 'aql dans le sens d'une raison raisonnante, mais suppose un investissement, un engagement total de ce 'aql qu'ils définissent comme étant l'imām intérieur de chacun” (Amir-Moezzi, 2007: 306-307). Sin

embargo, así como en la realidad no hay ontológicamente *bāṭin* sin *ẓāhir*, el conocimiento de lo *bāṭinī* debe estar fundado en el de lo *ẓāhirī* (Amir-Moezzi, 2007: 305).

A. R. Lalani también defiende la existencia de diferentes niveles de conocimiento, intrínsecamente ligados con la autoridad – y con el proceso de transmisión – del que surgen. Más allá del carácter hereditario del *naṣṣ*, al-Bāqir introduce la idea de que dicho *naṣṣ* implica por parte de su recipiendario un determinado *‘ilm*, dado por primera vez a Ādam/Adán y transmitido ininterrumpidamente hasta ‘Alī. ‘Alī hereda el *‘ilm* de los *awṣiyā* que acompañaron a todos los profetas anteriores a Muḥammad, quien a su vez recibe el *‘ilm* de todos sus antecesores. Cada *imām*, antes de su muerte, le transmite dicho *‘ilm* a su sucesor, quien pasa a dominar los aspectos tanto *ẓāhirī* como *bāṭinī* del Qur’ān. Por ende, solamente los *a’immah* conocen el auténtico contenido del Qur’ān. Más allá del *‘ilm*, el *naṣṣ* implica la transmisión de una cierta “luz” (*nūr*): la “luz de Dios” (*nūr Allāh*), una expresión que representa el origen – y la naturaleza divina última – del *‘ilm*, el cual no es un “conocimiento” más sino el símbolo del *waṣīyyah* dado a ‘Alī y a los *a’immah* sucesores (Lalani, 2000: 78-80).

F. Daftary traza una distinción histórica, al plantear que la dicotomía es entre una corriente “radical” – a la que denomina “*mawlā Shī‘ah*” por su origen, identificándola con los colectivos retrospectivamente calificados como “*ghulāt*” desde fines del siglo tercero/noveno – representada por los seguidores de la Ḥanafīyyah y la Hāshimīyyah, y una corriente “moderada” representada por la Ḥusayniyyah, sosteniendo que aunque ambas corrientes convergen durante el *imām* de Ja‘far al-Šādiq, luego se diferencian, dando lugar la primera a la Ismā‘īliyyah y la segunda a la Ithnā ‘Ashariyyah (Daftary, 2007: 58).

Esta división entre diferentes corrientes de la Ismā‘īliyyah se enhebra con las diferentes formas de ver la *falsafah* en general y la cosmología “neoplatónica” en particular. Al parecer, tras el advenimiento de la Fāṭimiyyah en el 297/909 existe una división entre los *du‘āt* del norte de África que aceptan a los *khulafā*’ como sus *a’immah*, quienes “composed cabbalistic, allegorising *ta’wīl* on their behalf”, y los *du‘āt* del noroeste de Irān, el *Khurāsān*, *Sijistān* y *Mā warā’ al-Nahr*, quienes no reconocen a los *khulafā*’ como sus *a’immah*, y buscando atraer a los *wuzarā*’ y la élite educada en general “synthesised Ismā‘īlī doctrine with Neoplatonic philosophy” (Hollenberg, 2014: 136). Según D. Hollenberg, esta distinción entre dos corrientes políticas, identificadas con dos representaciones intelectuales distintas, el *ta’wīl* y la *falsafah*, se mantiene durante el tiempo de al-Mu‘izz, persistiendo hasta Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī, cuando la síntesis entre

las doctrinas de la Ismā'īliyyah y la *falsafah* es aceptada como la doctrina oficial del estado fāṭimī (Hollenberg, 2014: 136).

“The fact that non-Fāṭimī Ismā'īlī missionaries in Iran engaged in Neoplatonic speculation, and that Fāṭimī missionaries in North Africa did not, is clear from the content of the extant doctrinal sources themselves. The clearest evidence that the Fāṭimī and Iranian dioceses not only diverged, but that the Fāṭimiyyah *consciously* rejected a Neoplatonized form of earlier doctrine comes in a report recorded by al-Qāḍī Nu'mān. [...] Al-Mu'izz's explicit rejection of blending philosophy and doctrine is consistent with the absence of Neoplatonica in his missionaries' compositions. [...] Ja'far b. Manṣūr al-Yaman and Qāḍī al-Nu'mān not only avoided philosophy, they actively “spurned” the Neoplatonic speculation undertaken in contemporary Eastern dioceses” (Hollenberg, 2009: 161-162).

Sin embargo, según D. Smet en cierto momento hay un cambio de orientación.

“L'oeuvre du Qāḍī al-Nu'mān, écrite en Ifriqiyya et en Égypte, ne comporte guère de spéculations néoplatoniciennes, ce qui s'explique par sa nature-même: elle se compose principalement d'ouvrages de *fiqh*, l'auteur étant juriste et non-philosophe. Toutefois, un traité philosophique lui est attribué, the *al-Risālah al-Mudhhibah*, qui trahit une forte influence néoplatonicienne. Même si son attribution au Qāḍī al-Nu'mān paraît douteuse, le traité se rattache par son contenu à la dawa Fāṭimide occidentale” (De Smet, 2007: 487).<sup>9</sup>

P. Walker explica que, con anterioridad a las reformas de la Fāṭimiyyah, la mayor parte de la doctrina ismā'īlī debe ser calificada como “pre-filosófica” (Walker, 1992a: 150-151). Así, la *da'wah* ismā'īlī habría avanzado “from the earliest attempts at conversion and assembling of support to later more intellectual efforts” (Walker, 1996: 16) hacia el siglo cuarto/decimo. Ahora bien, “the Ismā'īlī rejection of philosophy covered less the content of that philosophy than the contributions claimed for individual thinkers” (Walker, 2006: 72). Es decir, la Ismā'īliyyah rechaza de la *falsafah* más sus métodos que sus resultados. Dado que el punto central del pensamiento ismā'īlī es que la fuente de todo conocimiento es el *imām*, la *falsafah* no es más que una cuestión de opinión. Las conclusiones que se derivan del razonamiento individual pueden ser correctas o incorrectas, pero esto es visto como una cuestión contingente.

---

<sup>9</sup> El texto se encuentra en Qāḍī al-Nu'mān (1956), *al-Risālah al-Mudhhibah*, en: 'Ā. Tāmīr, *Khams rasā'il Ismā'īliyyah*, Salamiyyah, pp. 27-88.

Por un lado, según la perspectiva mayoritaria, las ideas “neoplatónicas” habrían sido por primera vez consideradas por la vertiente oriental de la *da‘wah*; particularmente, por la denominada “escuela del Khurāsān”. Para la vertiente occidental, crecientemente comprometida con la Fāṭimiyyah, las ideas “neoplatónicas” no habrían sido consideradas significativamente hasta el tiempo de al-Mu‘izz (Madelung 1961: 112; Madelung, 1986a: 176-177; Madelung, 1977: 53-55; Halm, 1978: 128-138; Halm, 1996b: 227; Stern, 1983: 3-29; Walker, 1992: 152; Walker, 1994: 14; Brett, 1996: 440; Madelung, 1997: 112-113; Walker, 2002: 34; Daftary, 2004: 13, 19-21; 23; Daftary, 2007: 122, 134, 166-168, 179-180, 234-240, 245). La adopción de las ideas “neoplatónicas” por la vertiente occidental de la *da‘wah* puede haber sido influencia de la vertiente oriental o haber seguido un camino independiente (Hollenberg, 2009: 159-163). En resumen, al-Nasafī es el primer pensador en dejar traslucir la influencia del “neoplatonismo”. Su *Kitāb al-Maḥsūl*, escrito alrededor del 300/912, es el texto ismā‘īlī más antiguo en el que la *falsafah* “neoplatónica” tiene una relevancia fundamental (Stern, 1983j: 219-220; Madelung, 1961: 102-103; Madelung 1986a, 203; Madelung 1988: 96; Daftary, 2004, 13; Daftary, 2007: 113; Kamada, 1988: 1; Walker, 1992a: 152; Daftary, 2004, 13). El *Kitāb al-Maḥsūl* adquiere una importancia capital en el pensamiento qarmaṭī, siendo un elemento fundamental en la unificación de las distintas corrientes orientales – opuestas a las doctrinas de la Fāṭimiyyah – de la Ismā‘īliyyah.

Sin embargo, a pesar de lo dicho, por otro lado en ciertos textos escritos previamente al *khilāfah* fātimī se puede ver la penetración que la *falsafah* alcanza ya por aquel entonces en los círculos de la Ismā‘īliyyah. En su *Kitāb al-Munāẓarāt*, ibn al-Haytham menciona a Hipócrates, Empédocles, Galeno, Dioscórides, Sócrates, Platón y Aristóteles. Además, afirma que ha leído las *Mayāmīr* de Pablo y el *Sirr al-Khalīqah* de Apolonio de Tiana (Madelung y Walker, 2002: 50, 52, 111, 137-140, 150-151, 154). Así mismo, en el *Kitāb al-Munāẓarāt* aparece una cita, atribuida a un tal Empédocles, de inspiración “neoplatónica” (Madelung y Walker, 2000: 89 (edición del texto árabe), 138-139 (traducción)). En el mismo *Kitāb al-Munāẓarāt* se encuentra una cita que parece provenir del *Kitāb fī al-khayr al-maḥd* (Madelung y Walker, 2000: 90-91 (edición del texto árabe), 140 (traducción)). En ese sentido, D. De Smet sostiene que la doctrina ismā‘īlī – en sus vertientes orientales y occidentales – es desde su mismo comienzo una suerte de “híbrido” en el cual las ideas “neoplatónicas” habría estado siempre presentes (De Smet, 2007: 485-488; De Smet, 2011: 309-310; De Smet, 2014: 552-553).

Como se indicó, en el tiempo de al-Nasafī la *da‘wah* comienza a dirigir su



predicación hacia los sectores gobernantes de la sociedad, en vistas a cautivarlos intelectualmente para ganar su apoyo (Daftary, 2007: 225). En esta época, un musulmán culto no sólo cuenta con un entrenamiento en Qur'ān, *tafsīr*, *fiqh* y *dīn* en general sino también en *falsafah* (Walker, 1996: 10-11). Considerando que el nuevo objetivo de la *da'wah* es la captación de las élites gobernantes, no sólo en lo relativo al liderazgo en los dominios religioso y político, sino en cuanto a todos los asuntos intelectuales (Walker, 1996: xii), “a *dā'ī* would master not only the Islamic sciences (Qur'ānic interpretation, *ḥadīth*, *fiqh*) but he would also be knowledgeable in the profane disciplines, such as logics, history, geography, astronomy and philosophy” (De Smet, 2007: 491). Así, a partir del siglo segundo/octavo, la *falsafah* “neoplatónica” desempeña un rol importante en la conformación de la Ismā'īliyyah como una comunidad de interpretación.

### 1.3 AYS: su vida

Es muy escaso lo que se conoce sobre la vida de AYS.<sup>10</sup> En la tradición ismā'īlī es conocido como “Abū Ya'qūb Ishāq ibn Aḥmad al-Sijistānī”. Sin embargo, “the name “Ishāq” might be due to convention whereby the “father” of Yā'qūb/Jacob is always called Ishāq/Isaac, and we know nothing about a father called Aḥmad” (Walker, 1993: xii). No se conocen registros de su familia o de su nacimiento (Walker, 1993: 19). “Al-Sijistānī” es el “adjetivo patronímico” (*nisbah*) que marca su procedencia de la región iraní del Sīstān (en árabe, Sijistān) (Bosworth, 1997: 681-685).

Las fechas de nacimiento y muerte de AYS son inciertas (Walker, 1994: 16). Sólo dos fechas de su vida son conocidas. En primer lugar, es sabido por la propia mención de AYS en su *KI* que en el 322/934 acababa de completar la “peregrinación” (*ḥajj*) y estaba pasando a través de Baghdād.<sup>11</sup> Cuanto menos a partir de esta época, AYS parece haber sido un dirigente de alto rango de la *da'wah* en 'Irāq e Irān (Walker, 1994: 16), “whose statements of Ismā'īlī doctrine defined its main tenets” (Walker, 2006: 75). En segundo lugar, también en el *KI* AYS afirma en dos ocasiones que está escribiendo trescientos cincuenta años tras la muerte de Muḥammad; es decir, en el 359/971.<sup>12</sup> Así, AYS parece

<sup>10</sup> Una recopilación de las fuentes donde se menciona a AYS se encuentra en Poonawala, 1977: 83-85.

<sup>11</sup> ...ولقد كنتُ بالعراق عند منصر في من الحجّ والقاهر قد كُحِلَ وأجلس الراضي... (KI, p. 176.)

<sup>12</sup> ...قد خرج رسولُ الله صَلَّى الله عليه وعلى آله من العالم ومضى بعده ثلثمائةٍ ونِيفٌ خمسون سنةً، ولم تظهر القيامةُ التي وصفتموها بصفاتِها المعلومة عندكم؟ فَإِنْ أُجِبْتَ عن هذا بأنّها ستظهر بعد هذا، تُجاب: هذا القائم

haber muerto no mucho tiempo después de la ascensión al gobierno del *khalīfah* fāṭimī Abū ‘Alī Maṣṣūr al-Ḥākim bi-Amr Allāh en el 386/996, ejecutado por orden de Khalaf b. Aḥmad, el gobernador ṣaffarī del *Khurāsān* entre el 353/964-965 y el 393/1002-1003 (Daftary, 2007: 155). En ese sentido, la referencia a al-Ḥākim en el *Kitāb al-Maqālīd* parece ser una adición posterior (Poonawala, 1977: 83; Walker, 1983: 396-398).

AYS no visita el estado fāṭimī<sup>13</sup> (Walker, 1996: 19) y el carácter de sus relaciones con sus líderes es un interrogante (Alibhai, 1983: 147). AYS parece haber desarrollado sus actividades en el Jibāl, *Khurāsān* y Mā warā’ al-Nahr, aunque su base de operaciones es Sijistān. En un comienzo integra una de las corrientes del movimiento qarmaṭī, para luego prestarle obediencia a al-Mu‘izz (Walker, 1996: 20; Daftary, 2007: 155, 166), siendo considerado el *khalīfah* del *imām* (Daftary, 2007: 155). Su primer mentor es al-Nasafī (Walker, 1996: 20-24). AYS parece haber sucedido a Abū Ḥātim, tras su ejecución en el 322/934, en el liderazgo de Rayy (Stern 1983j: 80-81), y luego a al-Nasafī, tras su ejecución en el 332/943, en el liderazgo del *Khurāsān*, desempeñándose en dichas regiones como el *janāḥ*, pl. *ajniḥah*;<sup>14</sup> es decir, como el *dā’ī*, un término utilizado primero

سيظهر...

(KI, p. 193.)

...فأَيُّه فائِدَة لنا في قِراءة هذه الآية وقد مضى زماؤها وناسُها؟ وأَيُّه حِكْمَة في قِراءة هذه الآية بعد مُضيِّ زماها بثلاثمِائَة وَتِيفٍ وخمسين سنة؟...

(KI, p. 233.)

Aquí, I. Poonawala agrega la nota – de un copista – incluida en un ms.

حاشية ز بخط زاهد علي: كان مولانا أُو يعقوب في سنة ٣٥٩.

(KI, p. 233.)

<sup>13</sup> El mundo – presumiblemente, el mundo extra-fāṭimī – se divide según AYS en ocho regiones.

...ثم هي اعني النبوءة موجودة في بقعة من البقاع غير منتقلة عنها الى غيرها من البقاع والمملكة لا يخلو منها موضع من المواضع في العالم فان السند والهند والصين والزنج والترك والخزر والصقالبة والروم خالية عن ظهور من يدعي النبوءة فيها ولا تخلو بقعة من بقاعها عن ملك يملكها فامّا بقعة النبوءة فهي ما بين مكة الى ناحية الشام وبيت المقدس...

(KN, p. 172.)

<sup>14</sup> ...والينبوع الروحانيّ هي العيون النابعة بالعلوم الربانيّة من السبق، الذي به حياة نفوس المؤمنين والأجنحة واللواحق والأتماء والنطقاء...

(§9) (KYEC, p. 8. KYEG, p. 62. KYTC, p. 21. KYTW, p. 45.)

... كذلك الانواع النبويّة فيهم مثل النطقاء اصحاب الشرائع، وفيهم مثل اللواحق اصحاب بث الدعوة، وفيهم مثل الأيادي وفيهم مثل الأجنحة، والمأذونين، وفيهم مثل المستجيبين، وفيهم مثل اصحاب التقليد، وقد سبه الله الجناح بالذباب اذ حظه من جهة التعليم من عالم القدس كحظ الذباب من جهة التركيب من عالم الحس. قوله عز وجل:

por la Mu‘tazilah temprana, luego identificado con distintos grupos de la *ahl al-bayt*, siendo adoptado por la *da‘wah ‘abbāsī* en el *Khurāsān*, así como por la Zaydiyyah y algunos colectivos *ghulāt*, en particular la *Khattābiyyah*, pero finalmente distintivo de la *Ismā‘īliyyah* – incluso cuando en general los autores orientales, durante el período *fāṭimī*, utilizan, como AYS, términos paralelos como *janāh* (Daftary, 2007: 219).

AYS escribe en árabe, como – con la excepción de Nāṣir *Khushraw* – la mayor parte de los autores de la *Ismā‘īliyyah* en el período *fāṭimī* (Asim Nanji, 2008: 278). Ahora bien, se desconoce para quién escribe. En un mundo donde los lectores son escasos (Stroumsa, 2003: 437, nota 11), AYS declara explícitamente estar escribiendo para aquellos que pueden entenderlo:<sup>15</sup> ora estudiantes de la *Ismā‘īliyyah*, ora integrantes de

---

يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضَرْبَ مَثَلٍ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ [Q. 22:73]. يعني ان الذين قلدتموهم امر دينكم لن يقيموا جناحاً للدعوة، وان يسلبهم الذباب لا يستنقذوه منه ولو سلب الجناح منهم شيئاً مما كانوا يتقلدونه ولا يستنقذوه منه ولا يتخلصوا عنه، فان الأنواع الطبيعية موافقة لأنواع النبوة...

(KN, p. 91.)

...وكذلك النقصان يكون في الهواء والاضمحلال بنقصان الحرارة، وأمّا حركة الاستحالة فان النبوة لم تتصل بالنبي بغتة بل انما يتمكن في قلب النبي بعد استحالة اطول كثيرة من حد الايمان الى حد الاذن ومن حد الاذن الى حد الجناحية ومن حد الجناحية الى حد اللاحقية ومن حد اللاحقية الى حد الإمامة، ومن حد الإمامة الى حد الاساسية، ومن حد الاساسية الى حد الناطقية فهو يستحيل حالاً بعد حال الى ان يبلغ الى حد قبول النبوة ولا يمكنه ذلك الا بواسطة الحركات النفسانية التي تحليه من حال الى حال...

(KN, p. 100.)

...وكما ان النفس الناطقة لها خمس من الحواس روحانية والظاهرة من الحواس جسمانية، فالروحانية للعالم الروحاني واستخراج جواهره والجسمانية للعالم الجسماني وقوام مصالحه ومنافعه، وكذلك الرسالة متوسطة بين حدود عشرة: خمسة روحانية وخمسة جسمانية، فالحدود الروحانية: على الأصول والجد والفتح والخيال وهم اسباب بهم يكمل حد الناطق وبهم يصل الى حظه من الوحدة ومن قبلهم يطلع على خزائن العلوم الملكوتية والحدود الجسمانية: على الاساس والمتم واللاحق واليد والجناح وهم اسباب بهم يكمل دعليم يدور رحي الدين ومن قبلهم يستقيم امور المترادين واليهيم الرجوع في العضلات فقد ثبتت النبوة من جهة النفس اذا وافقتها في القسمة...

(KN, p. 128.)

<sup>15</sup>...وتحرّينا الايجاز والاختصار في القول، ولا يصلح الا لمن دامت رياضته للمقدّمات البرهانية...

(§7) (KYEC, p. 5. KYEG, p. 59. KYTC, p. 16. KYTW, p. 42.)

...غير انّا وضعنا هذا الكتاب لأهل الفهم والكمال الذين يكتفون بالقليل من الكلام ويدركون باليسير من الأفاظ الكثير من المعاني...

(§191) (KYEC, p. 96. KYEG, p. 183. KYTC, p. 126. KYTW, p. 111.)

los círculos de gobierno a las cuales estaba intentando persuadir.

En el período fāṭimī sus tratados – o cuanto menos sus doctrinas – son considerados respetuosamente. Del siglo cuarto/décimo hasta mediados del sexto/doceavo, e incluso ya comenzando el ciclo tayyibī, AYS es considerado el principal representante intelectual del *mainstream* ismāʿīlī y sus textos son profusamente leídos y copiados (Walker, 1994: 15-16; Daftary, 2007: 155). Así,

“the correspondence of Mu‘izz with communities as far away as Iran and India, together with the accession of the Iranian philosopher and *dāʿī* AYS to the Fāṭimī cause, suggests that by the time of the fourth *khalfah* of the dynasty, the process [de inclusion de las corrientes disidentes de la *daʿwah* bajo el dominio ideológico y político fāṭimī] was nearing completion, and waited only for consummation under the prestigious umbrella of the Imāmah at Cairo” (Brett, 1994: 38).

#### 1.4 AYS: sus trabajos

En comparación con otros autores del período fāṭimī, se conserva un importante número de textos escritos por AYS: el *Kitāb al-Maqālīd*, editado por I. K. Poonawala (2011); el *Sullam al-Najāh*, editado por M. Abualy Alibhai (1983); el *Kitāb al-Ifṭikhār*, primero editado por M. Ghālib (1980) y luego por I. Poonawala (2000); el *Kitāb ithbāt al-nubūʿāt*, primero editado por ʿĀ. Tāmir (1966) y recientemente por W. Madelung y P. Walker (2016);<sup>16</sup> y el KY. El *Kashf al-Mahjūb* se conserva en una traducción o paráfrasis persa, posiblemente realizada por Nāsir Khusraw (Poonawala, 1977: 88; Walker, 1994: 15), editado y traducido por H. Corbin (1948; repr. in 1988). El original árabe no ha sido hallado. El *Kitāb al-Nuṣrah* se conserva sólo por las citas que aparecen en el *Kitāb al-Riyāḍ* de Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (Poonawala, 1977: 86; Walker, 1993: 61). El *Kitāb al-Bishārah* se conserva solamente por las citas que aparecen en el *Kitāb Kanz al-Walad* de Ibrāhīm al-Ḥāmidī, pero resulta difícil diferenciar entre la obra del propio al-Ḥāmidī y la de AYS (Poonawala, 1977: 86; Walker, 1996: 164, nota 66). AYS también escribe una serie de epístolas breves – las cuales todavía no han sido editadas, traducidas ni estudiadas – cuya autenticidad se encuentra en discusión:<sup>17</sup> I. Poonawala cita un total de veintinueve

---

<sup>16</sup> Dado que no he tenido conocimiento de esta última edición hasta ya avanzado el proceso de escritura de este trabajo, solamente he utilizado la primera edición.

<sup>17</sup> P. Walker ha presentado un trabajo titulado “The Minor Works of al-Sijistānī” en The 2<sup>nd</sup> International Ismaili Studies Conference “Mapping a Pluralist Space in Ismaili Studies”, realizada los días 9 y 10 de marzo del 2017 en el Carleton Centre for the Study of Islam de la Carleton University, pero no he podido tener acceso al texto completo.

textos, muchos de ellos con distintos títulos alternativos (Poonawala, 1977: 85-89).<sup>18</sup>

Las referencias cruzadas internas en los textos sobrevivientes permiten aventurar el orden en que fueron escritos. Los dos trabajos más tempranos – es decir, escritos cuando AYS respondía a las facciones orientales de la *da'wah* – probablemente sean el *Kashf al-Mahjūb* y el *Kitāb al-Nuṣrah*, dado que ambos sostienen una posición metafísica – la doctrina del *tanāsukh* – rechazada por al-Mu'izz y repudiada luego por el mismo AYS (Madelung, 1990: 131-133; Walker, 1996: 73). El *Kitāb al-Bishārah*, el *KN* y el *KY* probablemente precedieron al *Kitāb al-Maqālīd*, porque el *Kitāb al-Maqālīd* los menciona a todos ellos pero a ninguno del resto: el *Kitāb al-Bishārah* es mencionado dos veces en el *KI* (pp. 193 y 201) y una vez en el *Kitāb al-Maqālīd* (*iqḷīd* 45, p. 159 del ms. de la Colección Ḥamdānī);<sup>19</sup> el *KN* es mencionado dos veces en el *Kitāb al-Maqālīd* (*iqḷīd* 27, p. 104 del ms. de la Colección Ḥamdānī, refiriendo al 4<sup>to</sup> capítulo, 7<sup>ma</sup> parte del *KN*; e *iqḷīd* 63, p. 248 del ms. de la Colección Ḥamdānī, refiriendo a la 5<sup>ta</sup> parte del *KN*); el *KY* es mencionado en el *Kitāb al-Maqālīd* (*iqḷīd* 29, p. 110 del ms. de la Colección Ḥamdānī, refiriendo a la 33<sup>ava</sup> *yanbu*). Al *Kitāb al-Maqālīd* le habrían seguido el *KI* y el *KS*, ya que ambos mencionan al *Kitāb al-Maqālīd*: sus *maqālīd* 8 y 9 son mencionados en el *KI* (pp. 95) y su *miqlād* 9 en el *Sullam al-Najāt* (p. 16).

Considerando el *KI* como uno de sus últimos trabajos, escrito según AYS en el 360/971, cabe suponer que la mayor parte – si no todos – son escritos antes del 360/971. Esta conclusión se desprende también del reconocimiento por parte de AYS de la doctrina del *imāmah* renovada por al-Mu'izz, cuyo principal punto es que Muḥammad b. Ismā'īl vuelve a ser considerado el *al-qā'im al-mahdī*, sosteniéndose que se encuentra en *ghaybah*. El *dawr* islámico requiere una segunda héptada de *a'imma* anterior al retorno de Muḥammad b. Ismā'īl: los *khulafā'*. AYS parece corroborar esta doctrina en el *KS*,<sup>20</sup> el

---

<sup>18</sup> رسالة الموازين؛ رسالة سلية الأحرار؛ رسالة تحفة المستجيبين؛ سرائر المعاد والمعاش؛ الرسالة الموسومة بالواعظة من الكلام الرباني في الزبور على راؤد؛ سوس البقاء؛ كشف الأسرار؛ أساس الدعوة؛ تاويل الشرائع؛ المللم المكنون والسر المخزون؛ كتاب الغريب في معنى الإكسير؛ مؤنس القلوب؛ رسالة تأليف الأرواح؛ رسالة المبدأ والمعاد؛ رسالة في السرد على من وقف عند الفلك المحيط من الفلاسفة؛ كتاب البرهان؛ رسالة؛ كتاب التوحيد؛ الكامل.

<sup>19</sup> Sobre los mss. de la Colección Ḥamdānī, ver F. de Blois (2011).

<sup>20</sup> ...ثم قال ومن الشياطين كل بناء وغواص، يعني واعطى القائم عليه السلام وخلفائه من القوة والغلبة والنصرة ان ينقاد له وخلفائه روساء اهل الملة من الفقهاء الذين اليهم بناء الظاهر ومن المتكلمين الذين اليهم الغوص في بحر السلام...

(KS, pp. 79 [p. 255]).

KI,<sup>21</sup> el KN,<sup>22</sup> el KY<sup>23</sup> y el *Kitāb al-Maqālīd*.<sup>24</sup>

En su conjunto, los escritos de AYS son, en relación unos con los otros, coherentes doctrinalmente. En muchos casos, en un texto AYS defiende lo dicho en otro. Esto puede implicar que fueron revisados por AYS en el final de sus días o ser el resultado del trabajo de los copistas (Walker, 1994: 18) – lo cual presenta el problema de la insularidad teórica de un estudio, como el presente, abocado exclusivamente a un texto en particular de AYS.

### 1.5 AYS: sus fuentes “neoplatónicas”

El estudio de las fuentes de un pensador debe complementarse con el de sus propios desarrollos (D’Ancona, 2003: 11-12). En última instancia, el objetivo es comprender los textos de AYS en sí mismos (Mahdī, 1990: 702). Es decir,

“since much Islamic philosophy also refers to so much outside of itself, to Greek thought, for instance, and to Islam itself, there is a need for commentators to note carefully the sorts of references which the text is making, since readers might otherwise not follow the sort of argument which is being presented. All this sort of work is vital if progress is to be made in our understanding of Islamic philosophy, but it cannot be the end of studying

<sup>21</sup> En el KI, parece afirmarse en una serie de ocasiones a lo largo del octavo capítulo (*bāb*, pl. *abwāb*), titulado (pp. 167-180):

في معرفة الإمامة.

<sup>22</sup> ... فإما كلاماً من جهة ما ادخره الأئمة من جهة ما ادخره القائم عليه السلام فهو الإفاضة المحضة التي تقع من النفس الزكية بعد غيبته إلى نفوس خلفائه ومن جهة خلفائه إلى نفوس المصطلين بنارهم فقدروا بتلك الإفاضة على اختراعت علوم لطيفة دقيقة لم تخطر قبله على قلوب الناشئين في ادوار الست...

(KN, pp. 153).

<sup>23</sup> ... ومن جهة نظر الحروف قبل الكاف والقاف وبعد النون الواو وهما أيضاً سبعة إذ الواو ستة والقاف مائة والمائة واحدة على أن بعد الانتماء السبعة يكون الخلفاء السبعة الذين بهم نشأ الصور الروحانية وبروزها...

(§30) (KYES, p. 19. KYEG, p. 75. KYTC, p. 38. KYTW, p. 52.)

... والدلالة الأخرى [dada por ‘Īsā/Jesús]: أخبر أمته أن صاحب القيامة يسهل عليه وعلى خلفائه إخراج البيان من كل شيء، وإن كان ديناً غير متوهم فيه البيان. [...] وقد روى في بعض الأخبار أنه في ليلة القدر يسقط النور، فيسجد لذلك النور الحيطان والأشجار وجميع الاجساد. وأما ذلك مثل ضربه لقوة القائم عليه السلام وخلفائه وقد رتّم على استخراج البيان من كل شيء. ويستخبروا الأشياء من جهة الفطرة لما في غقوهم من التمييز والاستنباط. وإن الخشبة التي صلب عليها إنما أتى بها غير قومه فصلبوه عليها مكشوفاً ظاهراً على أن البيان الذي يكشفه القائم وخلفاؤه...

(§§144-145) (KYES, p. 74. KYEG, pp. 146-147. KYTC, p. 97. KYTW, p. 94.)

<sup>24</sup> Ms. de la Colección Hamdānī del *Kitāb al-Maqālīd*, pp. 181-182, 194, 200-201 y 242.

such philosophy. The end, if there is an end, lies in the analysis of the arguments, not as fossils in a museum of the history of ideas but as part and parcel of the development of philosophy” (Leaman, 2008: 2038).

Al detenerse en las fuentes de AYS, no es posible identificarlas con certeza sin primero decidir qué es lo que se considera como una “fuente”. Al estudiar un autor que no indica explícitamente cuáles son los autores de los que abreva y en cuyos textos no se encuentran tampoco referencias implícitas que puedan identificarse con certeza, es preciso rastrear sus “fuentes” en base a la similitud en el contenido. A lo largo de este trabajo, la idea de “fuente” se entiende por referencia al proceso en el cual “un determinado filósofo posterior lee, estudia, reflexiona, aprende, modifica, desarrolla y transmite el pensamiento de un predecesor, reconociendo o no su deuda con él” (Mahdī, 1990: 698). Entonces, cabe reemplazar la categoría de “fuente” por la categoría de una “familia doctrinal” compatible con el pensamiento del autor. Con ambas categorías, la de “fuente” y la de “familia doctrinal”, se intenta estudiar lo mismo, pero al detenerse en las “fuentes” de un autor se busca encontrar el “origen” de las ideas del pensador a través de la reconstrucción de un proceso de génesis causal, mientras que al establecer la “familia doctrinal” de dicho autor se descartan estas dependencias causales. Ahora bien, si la categoría de “familia doctrinal” puede ser relevante historiográficamente, su extensión – es decir, el conjunto de textos a los que refiere – debe ser metodológicamente restringida. La “familia doctrinal” de un autor se identifica con su hipotética “biblioteca”, no compuesta por todos los textos que el autor en su contexto histórico, geográfico y lingüístico hubiera podido leer, sino por aquellos que resultan teóricamente relevantes para la obra específica que se está considerando (Schlanger, 1968: 56-58).

En este sentido, “en résumé, la bibliothèque idéale du philosophe ismaélien contenait les *Plotiniana Arabica* – en particulier la “Longue recension” de la Théologie d’Aristote –, le Proclus arabe, le ps.-Ammonius et le Ps.-Empédocle, sans oublier les ouvrages d’Aristote et des *falāsifah* arabo-musulmans, dont surtout al-Fārābī, et, plus tard, Avicenne” (De Smet, 2007: 490-491). Al parecer, la tradición griega cobra una relevancia intelectual significativa con el nacimiento de la dinastía ‘abbasī, ya que durante los primeros dos siglos de historia islámica los elementos más importantes se derivan de las concepciones tribales de los conquistadores árabes y el monoteísmo (Crone, 2004: 145). Sin embargo, cierta forma de *falsafah* – e incluso ideas “neoplatónicas” – parece

haber influenciado el pensamiento *shī'ī* desde su primera elaboración (Goldziher, 1909: 317-324; Kraus, 1942: 319-339; Gannagé, 1998: 35-86).

La investigación de las fuentes del pensamiento ismā'īlī temprano tiene un primer escollo fundamental: dado que el *imām*, o el *khalīfah-imām*, es visto como la única fuente de todo conocimiento legítimo, los autores de la *Ismā'īliyyah* no citan sus fuentes, especialmente si no pertenecen a la *Ismā'īliyyah* (De Smet, 1995: 33; De Smet, 2007: 488). De cualquier modo, cabe resaltar que “for the early *Ismā'īliyyah* there was a necessary and allowable flexibility to the discovery and preservation of religious knowledge. The *imām* [y *khalīfah*] was accorded a theoretical role, but beneath him the various members of the *da'wah* continued to investigate freely and independently” (Walker, 1992a: 163). En el caso de AYS, sólo tres autores preislámicos son citados explícitamente: Empédocles, Galeno y Aristóteles (De Smet, 1995: 35).

Sin olvidar que “al resaltarlo como un pensador “neoplatónico”, ciertos elementos propios del pensamiento estrictamente ismā'īlī pueden tomar un lugar menos relevante del que ocuparían desde una perspectiva más comprehensiva” (Walker, 1993: 145), y que por ende es preciso evitar construir una imagen estereotípica de lo que se denomina “pensamiento neoplatónico ismā'īlī” (De Smet 2007, 483; Alibhai, 1983: 87-88), ya sea histórica o filosóficamente, en esta investigación AYS es enfocado a través de una perspectiva “neoplatónica”. Estrictamente,

“it would be misleading to label *Ismā'īlī* and other Muslim philosophical stances, as has been done by some scholars in the past, simplistically as manifestations of “*Ismā'īlī/Muslim Neoplatonism*”, “*Ismā'īlī/Muslim Gnosticism*”, etc. While elements of these philosophical and spiritual schools were certainly appropriated, and common features may be evident in the expression and development of *Ismā'īlī* as well as other ideas, it must be noted that they were applied within very different historical and intellectual contexts and that such ideas came to be quite dramatically transformed in their meaning, purpose and significance in Islamic philosophy” (Asim Nanji, 2008: 227).

Por ende, esta “perspectiva neoplatónica” se asume como un marco teórico y no como una conclusión. Si bien el enfatizar el “neoplatonismo” de AYS no lo coloca formalmente entre los *falāsifah*, básicamente porque él mismo rechaza cualquier vínculo con ellos (Walker, 1993: 32), los textos “neoplatónicos” pueden haber sido vistos por AYS como una suerte de “paradigma metafísico” identificable con un paradigma filosófico – o *falsafī* – en general (Campanini, 2006: 58-60). AYS puede haber visto la *falsafah* como



una tradición textual particular: la tradición conformada por las traducciones y adaptaciones de textos escritos en griego y siríaco. De esta tradición AYS rechaza sus “agentes” – los *falāsifah* – pero no sus “temas”. Así,

“[AYS] saw in the theological tradition of the Greeks an immensely fruitful source of ideas, concepts, and words. Its vocabulary (in Arabic translation) became his; its primary concepts provided him key answers for some of his major problems; and its internal conflicts infected his discourse and that of others who shared a similar desire and interest in speaking philosophically about such topics as God, creation, the soul and salvation” (Walker, 1993: 36).

W. Madelung considera a AYS como “el primer autor neoplatónico ismā‘īlī”, afirmando que AYS “destaca la afinidad esencial [del “neoplatonismo”] con su propio pensamiento [ismā‘īlī]” (Madelung, 1977: 55). M. A. Alibhai caracteriza el pensamiento de AYS como “un desarrollo del pensamiento neoplatónico en un marco islámico” (Alibhai, 1983: 56). Desde su visión, no sólo AYS “usa conceptos de raíz plotiniana para desarrollar su profetología” (Alibhai, 1983: 85-86) sino que, además, “el neoplatonismo representado por AYS no puede ser reducido a los textos neoplatónicos islámicos o árabes pre-islámicos”<sup>25</sup> (Alibhai, 1983: xii-xiii). Así mismo, a la vez que llama a AYS “el más “plotiniano” de los [pensadores] “neoplatónicos” musulmanes” (Alibhai, 1992a: 167), enfatiza su carácter político.

“The political character of Neoplatonism among the Ismā‘īliyyah reaches its most extreme when it is made part of the political doctrine of the Ismā‘īlī movement, whose aim was not merely social reform in the manner of a Ṣufī *ṭarīqah* but the establishment of a state with the Ismā‘īlī *imām* as the *khālīfah* [...]. The Ismā‘īliyyah was doing something different with their Neoplatonic legacy: they were making it part of the political state; hence Neoplatonism had a radical role among the Ismā‘īliyyah (Alibhai, 1983: 69).

---

<sup>25</sup> La idea de que existe un “neoplatonismo pre-islámico” es discutible, ya que las “traducciones” de los textos de origen griego al árabe son “adaptaciones”: “si les philosophes arabo-musulmans, fidèles a leurs modèles grecs et syriaques, présentent “la division des sciences” (*taqṣīm al-‘ulum*) das le cadre d’une introduction générale à la philosophie qui, avant d’introduire les *Catégories* d’Aristote par le biais de l’*Isagoge* de Porphyre, se propose de classer les écrits du Stagirite et d’en déterminer l’ordre d’étude (allant des *Catégories* à la *Métaphysique*), elle leur ouvre à la fois une perspective nouvelle: harmoniser l’enseignement coranique avec celui des philosophes “païens” ou, ce qui revient au même, les sciences religieuses avec les sciences profanes héritées des Grecs. Ce souci d’harmonisation est déjà bien présent dans la pensée d’al-Kindī: il constitue même la démarche principale de sa philosophie” (De Smet, 2008a: 77-78).

Sh. Kamada afirma que el pensamiento de AYS debe ser caracterizado como una “doctrina neoplatónica ismā‘īlī” (Kamada, 1988: 1 y 29, nota 53). P. Walker explica que, de los diferentes paradigmas *falsafī* que se encontraban intelectualmente disponibles para un pensador en su tiempo, AYS “encuentra un marco teórico adecuado para él en el “neoplatonismo”” (Walker, 1994: 18), aunque manteniendo ciertas reservas y objeciones (Walker, 1974: 8; Walker, 1992a: 160). I. Poonawala considera que AYS “se esfuerza sostenidamente para armonizar el pensamiento ismā‘īlī con el “neoplatonismo”, intentando “islamizar” el vocabulario neoplatónico, buscando constantemente analogías entre la terminología “neoplatónica” y la del Qur’ān (Poonawala, 2000: XII). Desde su visión, como consecuencia de los trabajos de AYS “el neoplatonismo comienza a formar parte de la doctrina ismā‘īlī [...], deviniendo el fundamento cosmológico de su movimiento político” (Poonawala, 2000: XXII). M. Campanini argumenta que AYS “desde un punto de vista filosófico, puede ser considerado un pensador “neoplatónico” que integra los principios teológicos islámicos con la filosofía griega en una forma muy original” (Campanini, 2006: 34). Además, M. Campanini menciona que AYS podría haber conocido el “neoplatonismo” a través de las obras de al-Fārābī (Campanini, 2006: 121), una afirmación no elaborada por M. Campanini ni sustentada en los textos de AYS de la cual se derivaría una hipótesis de lectura distinta, ya que entonces AYS no habría sido heredero directo del movimiento de traducciones, lo cual parece improbable ya que “el “neoplatonismo” de al-Fārābī no es el “neoplatonismo” de AYS. [...] Las formulaciones de AYS no muestran evidencia alguna de que haya estado familiarizado con los trabajos de al-Fārābī” (Alibhai, 1983: 76-77). F. Daftary sostiene que AYS es “particularmente influenciado por el neoplatonismo, continuando así la corriente iniciada por al-Nasafī” (Daftary, 2007: 155), al “amalgamar la teología ismā‘īlī con el pensamiento “neoplatónico”, además de otras tradiciones “filosóficas”, en un sistema metafísico complejo y elegante” (Daftary, 2004: 21; 225). D. De Smet entiende que AYS “juega un rol fundamental en la elaboración del “neoplatonismo” ismā‘īlī en el seno de la [denominada] Escuela Persa [de la Ismā‘īliyyah]” (De Smet, 2008a: 79). Azim Nanji resalta que el pensamiento de AYS se despliega en un “marco neoplatónico”, a partir de donde genera una “síntesis alternativa” (Azim Nanji, 2008: 285).

Como fuente de AYS, el “neoplatonismo” – en tanto una traducción textual – refiere a dos grupos de textos. (1) El primero es el llamado “Corpus Neoplatónico Árabe”. Los textos del “Corpus Neoplatónico Árabe” son (1. 1) las versiones traducidas y

adaptadas de Plotino<sup>26</sup> – el denominado “Plotino Árabe” – y (1. 2) las versiones traducidas y adaptadas de Proclo – el denominado “Proclo Árabe” – creadas en el siglo tercero/noveno en Baghdād por el “círculo de al-Kindī” (Endress, 1997: 43-76).

(1. 1) El “Plotino Árabe” es hoy conocido por tres textos, basados en las *Enéadas* IV, V y VI.<sup>27</sup> El primer texto es la versión breve del *Kitāb Aristātālīs al-faylasūf al-musammā bi al-yūnāniyyah Uthūlūjiyā*, generalmente mencionado como la redacción breve de la pseudo “Teología de Aristóteles”. Existen dos ediciones críticas – Dieterici (1983) y Badawī (1955, reimpr. 1966, 1977) – más una traducción completa al inglés – Lewis (1959). El segundo texto es la *Risālah fī al-‘ilm li al-ilāhī al-shaykh al-faylasūf al-‘ālim al-zāhid Abī Naṣr al-Fārābī*. Existen dos ediciones críticas – Badawī (1955, reimpr. 1966, 1977) y Anawati (1974) – más dos traducciones, una parcial al francés – Anawati (1974) – y otra completa al inglés – Lewis (1959). La edición crítica de ‘A. Badawī se realiza sobre una edición preliminar anterior de P. Kraus no publicada. ‘A. Badawī y P. Kraus consultan el mismo ms. (Taymūriyyah 117, Cairo). En su traducción, H. Lewis consulta además otro ms. (Millet Jārullāh 1276, Estambul) (Lewis, 1959: XXXI-XXXII; Anawati, 1974: p. 202). La traducción de G. Anawati también se realiza sobre una traducción parcial preliminar anterior de P. Kaus no publicada (Anawati, 1974: p. 181). El tercer texto es un grupo de fragmentos atribuidos al *al-shaikh al-yūnānī*, a los cuales se conoce genéricamente como las *Kalimāt al-shaykh al-yūnānī*. Estas *Kalimāt* tienen tres fuentes. La mayor parte aparece en un único ms. descubierto, traducido y publicado por

---

<sup>26</sup> Una introducción general a la vida, los trabajos, las fuentes, los métodos y las doctrinas de Plotino se encuentra en Santa Cruz y Crespo, 2007: VII-CXVIII.

<sup>27</sup> Las *Enéadas*, como son conocidas hoy en día, son el resultado de la edición de Porfirio realizada a partir del texto producido por su maestro Plotino, quien comienza a poner por escrito sus enseñanzas con ya más de cincuenta años de edad, alrededor del año 254. Si bien Porfirio no lo aclara, a partir de los mss. que se conservan se sabe que su edición no es la primera sino que existe otra anterior realizada por Eustoquio de Alejandría (Santa Cruz y Crespo, 2007: XIV). En el vigésimo cuarto capítulo de su *Vita Plotini*, escrita como un prefacio a su edición de las *Enéadas*, Porfirio afirma que al ordenar los textos de Plotino sigue los mismos principios adoptados por Apolodoro de Atenas en su edición de Epicarmo de Kos y Andrónico de Rodas en su edición de Aristóteles y Teofrasto de Lesbos. En consecuencia, Porfirio ordena los escritos de Plotino no cronológica sino temáticamente, en vistas a resaltar la estructura sistemática de su pensamiento. Sin embargo, Porfirio deja en claro, entre los cuarto y sexto capítulos de su *Vita Plotini*, cuál es el ordenamiento cronológico original. Considerando que Plotino no escribe sistemáticamente, Porfirio debe realizar cortes relativamente arbitrarios para así obtener un corpus de cincuenta y cuatro tratados divididos en seis grupos de nueve, los cuales compila en tres volúmenes. El primer volumen – la cuarta *Enéada* – incluye los tratados temáticamente centrados en las categorías aristotélicas y en el primer principio. El segundo volumen – las cuarta y quinta *Enéadas* – incluye los tratados temáticamente centrados en el intelecto universal y el alma universal. El tercer volumen – las primera, segunda y tercera *Enéadas* – incluye tratados temáticamente variados. Como frecuentemente ocurre con los pensadores de escuelas filosóficas centradas alrededor de la figura de un maestro a partir de mediados del siglo IV (Hadot, 1998: 3-10), Plotino entiende la filosofía como una actividad hermenéutica; en su caso, como la exégesis de Platón. Así, el objetivo de Plotino es corregir las interpretaciones incorrectas – desde su perspectiva – a las que Platón habría sido sometido (Santa Cruz y Crespo, 2007: XIX).

F. Rosenthal (Rosenthal, 1952: 461-492; Rosenthal, 1953: 370-400; Rosenthal, 1955: 42-66). Más allá de este ms. de Oxford, otros fragmentos son encontrados y traducidos por G. Lewis (Henry y Schwyzer, 1959: xxxii-xxxiv). Los restantes fragmentos (también traducidos por G. Lewis en Henry y Schwyzer, 1959: 478-485) aparecen en dos textos. El primer es el *Muntakhab ṣiwān al-ḥikmah*, una versión abreviada del *Ṣiwān al-ḥikmah*. El segundo es el *Kitāb al-milal wa al-niḥal* de al-Shahrastānī. Los dos textos tienen probablemente la misma fuente: el mencionado *Ṣiwān al-ḥikmah*. Desde esta fuente, citan una serie de *kalimāt* atribuidas al *al-shaikh al-yūnānī*.<sup>28</sup>

La consistencia estilística de los tres textos del “Plotino Árabe” permite suponer que fueron compuestos por la misma persona. Dado que el conjunto de las traducciones se restringe a los últimos tres libros de las *Enéadas* es posible inferir – tomando en cuenta que estos tratados fueron reordenados por Porfirio – que la fuente del traductor es la edición de Porfirio. Además, el orden de la edición de Porfirio es conservado siempre en el texto árabe cuando se pasa de un tratado a otro (D’Ancona, 2003: 73-74). Sin embargo, persisten todavía un número de cuestiones relativas a las traducciones del griego al árabe que todavía se desconocen. En primer lugar, existen diferentes perspectivas en torno al texto desde el cual se traducen los textos originariamente escritos en griego, habiendo autores que sostienen que las traducciones se hacen directamente del griego y otros que defienden la idea de que existen textos intermediarios – hoy no conservados – en siríaco (Brock, 2007: 293-306). En segundo punto, se encuentran distintas opiniones en cuanto a si el denominado “Corpus Neoplatónico Árabe” es una creación – es decir, una adaptación – hecha en Baghdād, ora del texto griego, ora de un texto siríaco – o si es una traducción de un texto previamente editado, quizás un comentario de Porfirio (D’Ancona, 1995: 142-143 y 145; D’Ancona, 1993: 12; Taylor, 1998: 241-264; Adamson, 2002, 20-21). En tercera instancia, se desconoce si la atribución a Aristóteles y al-Fārābī de los textos ocurre en el mismo tiempo de su adaptación al árabe o con posterioridad (Zimmermann, 1986: 118-125; Adamson, 2002: 8). Finalmente, se discute si los textos que se conocen en la actualidad son consecuencia de una reconstrucción accidental, derivada de sucesos históricos contingentes ocurridos al poco tiempo de su adaptación (Zimmerman, 1986: 128) o el resultado de un proceso de edición voluntario llevado a cabo por el “círculo de al-Kindī” (D’Ancona 2003, 86; Adamson, 2002: 17).

---

<sup>28</sup> Además, el ms. de Oxford Marsh 539 (editado en Wakeling, 2014) contiene las *Kalimāt al-shaikh al-yūnānī*. Dado que he tomado noticia de su existencia ya avanzada la escritura de este trabajo, no ha sido consultado.

(1. 2) El “Proclo Árabe” también es producido por el “círculo de al-Kindī”, probablemente luego del “Plotino Árabe” (D’Ancona, 1995: 155-194). El “Proclo Árabe” es hoy conocido por dos textos. El primero es el *Kitāb al-īdāh li-Aristūtālīs fī al-khair al-mahd*, una paráfrasis de la *Elementatio theologica* de Proclo. El segundo es un conjunto de veinte proposiciones separadas – no incluidas en el *Kitāb al-īdāh li-Aristūtālīs fī al-khair al-mahd* – también derivadas de la *Elementatio theologica*, descubiertas por G. Endress (cuyo texto árabe se encuentra en Endress, 1973: 3-37). Además, se han hallado en los últimos años textos fragmentarios derivados parcialmente de Proclo, los cuales no habían sido identificados hasta el momento (Wakeling, 2011: 1078-1081).

(2) El segundo grupo está compuesto de dos textos, probablemente basados en los textos del “Plotino Árabe” y el “Proclo Árabe”: el *Kitāb Amūnyūs fī ārā’ al-falāsifah bi-ikhtilāf al-aqāwīl fī al-mabādī’ wa fī al-bāri’ jalla wa ‘alā wa huwa hādhā al-kitāb* y la versión extensa de la mencionada *Uthūlūjiyā*.

(2. 1) El *Kitāb Amūnyūs* es una colección doxográfica que reúne una suma de opiniones de filósofos griegos sobre una variedad de temáticas teológicas. Se conoce por un único ms. (Estambul, Āyā Şūfiyā 2450). Sin duda, el *Kitāb Amūnyūs* es relevante para diferentes pensadores de la Ismā‘īliyyah.

“Traces of this work show up in Arabic discussions of the history of Greek thought. It is quoted in passages from al-Nasafī and Abū Tammām and is certainly the source for Abū Ḥātim al-Rāzī’s chapters that purport to prove the failure of the philosophers to attain the truth on their own. [...] There is therefore little doubt that Abū Ḥātim al-Rāzī used this work and that it served as a basis for Ismā‘īlī knowledge of Neoplatonic doctrine.”  
(Walker, 2006: 76).

Por un lado, las opiniones citadas en el *Kitāb Amūnyūs* no se condicen con ninguna obra conocida de dichos filósofos griegos. Por otro lado, los fragmentos contienen evidentes elementos “neoplatónicos”. En consecuencia, el *Kitāb Amūnyūs* podría haber sido recopilado por un pensador ismā‘īlī interesado en la literatura filosófica que, al compilar los textos, los editase también. Tal vez, incluso, “a collection of notes taken by a *dā‘ī* (such as Abū Ḥātim al-Rāzī or al-Nasafī) from one or more translation of an ancient author (one possibility would be the Ammonius mentioned near the beginning of it)” (Walker, 2006: 76; la misma idea es afirmada en Stroumsa, 2002: 96).<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> A propósito del *Kitāb Amūnyūs* como fuente del pensamiento ismā‘īlī, ver De Smet, 2014b: 491-518 y Walker, 1993: 40. Sobre el *Kitāb Amūnyūs* como fuente específica de AYS, ver Walker, 1993: 82, 85, 176-

(2. 2) La versión extensa de la *Uthūlūjiyā* parece haber sido una fuente para AYS (Walker, 1993: 41-44, 80, 86, 96, 177-180). Sin embargo, diferentes evidencias hacen suponer que en el origen de los textos que la diferencian de la versión breve se encuentra un trabajo de edición realizado por un pensador ismā'īlī (Pinès, 1954: 7-20). En consecuencia, es necesario no ver como una causa o fuente del pensamiento ismā'īlī lo que en realidad podría ser una consecuencia (De Smet, 2007: 490), dado que tanto el *Kitāb Amūnyūs* como la versión extensa de la *Uthūlūjiyā* son menos específicos como fuentes en sí mismos que como evidencias de otras terceras fuentes (Walker, 2006: 76).<sup>30</sup>

### 1.6 AYS: entre la filosofía y la *falsafah*

AYS no es – y no debe ser visto como – un “filósofo”. Es preciso introducir una diferenciación metodológica entre dos categorías analíticas: por un lado, la filosofía y lo filosófico – con sus agentes, los filósofos – y por el otro, la *falsafah* y lo *falsafī* – con sus agentes, los *falāsifah*, sg. *faylasūf*. De modo preliminar, cabe decir que la “filosofía” es entendida en sentido amplio, incluyendo tradiciones intelectuales diferentes como la *falsafah*, el *kalām*, el *taṣawwuf*, etc., mientras que la “*falsafah*” es entendida como una tradición literaria específica, definible a partir del movimiento de traducciones e interpretaciones de los textos originariamente escritos en griego (De Libera, 2000: 193). AYS sale de sí mismo – interpretando el corpus *falsafī* a partir del pensamiento ismā'īlī – para luego retornar – recreando el pensamiento ismā'īlī desde el corpus *falsafī*. A partir del encuentro y relativa superposición entre estos dos complejos, fragmentarios y cambiantes sistemas de pensamiento, AYS desarrolla, en un contexto histórico concreto, una doctrina particular: a la vez una reformulación parcial de sus antecedentes intelectuales y una nueva propuesta.

---

178 y Walker, 1994: 128, 136, 152, 161, 180.

<sup>30</sup> Además, cabe mencionar que otros caminos de investigación dentro del “neoplatonismo” en árabe son posibles también. Considerando el estado embrionario de su estudio, cabe mencionarlos de modo separado. En primer lugar, los fragmentos del “pseudo-Empédocles” (De Smet, 1998; De Smet 2007, 490), especialmente considerando las referencias a un tal “Empédocles” hechas por AYS (Walker, 1993: 34). En segundo lugar, los textos de Dionisio/Dyūnīsyūs: “the feature that seems to be common between pseudo-Dionysius and AYS is the subject of negative theology. [...] But it does not seem likely that pseudo-Dionysius can explain the conception of ‘*aql*’ as the genus covering both the spiritual and the corporal domains, nor the doctrine of divine assistance (*ta’yīd*)” (Alibhai, 1983: 72-73; sobre los textos de Dionisio en árabe, consultar Treiger, 2005 y Treiger, 2007). En tercer lugar, Ishāq b. Sulaymān al-Isrā’īlī, contemporáneo de al-Nasafī (Stern, 1960-1961 58-120). En cuarto lugar, autores del “neoplatonismo cristiano”: “is there a possibility that the *rūḥ/jism* reformulation of substance originated in some Christian Neoplatonism which wished to buttress its concept of “spirit” (*rūḥ*) with “substantiality” (*jawhariyyah*)? And is there a possibility, therefore, that the source for the Neoplatonism equally concerned to reconcile creation ex nihilo with the emanation conceptions of creation? This question can only be raised but, unfortunately, cannot be answered on the basis of available information” (Alibahi, 1983: 75, 87).

Por un lado, la *Ismā'īliyyah* ve a los *falāsifah* como infieles (Hodgson, 1955: 44), y AYS rechaza ser un *faylasūf*. La perspectiva intelectual de AYS en torno a la relación entre la “revelación” y la “razón” se distancia de la sostenida por los *falāsifah*, una de las razones por las que cabe discutir la traducción, en los textos de AYS, de *ḥikmah* por “filosofía” y *ḥukamā'* por “filósofos” (como ocurre en De Smet, 2008a: 77-90). Para AYS, incluso si él pudo estar personalmente interesado en cuestiones filosóficas (Walker, 1993: 149), no existen problemas “filosóficos” en sí mismos – es decir, problemas teóricos sin consecuencias prácticas, sea en sentido religioso, espiritual o político. En ese sentido, cabe decir que para AYS la “filosofía” es una “herramienta” metodológica (Walker, 1993: 68). En un principio, es posible suponer que el carácter “práctico” del pensamiento *ismā'īlī* recoge las principales líneas de la tradición filosófica clásica.

“*Ismā'īlī* thought, which paralleled in development the better-known Peripatetic philosophy but with a different philosophical perspective, nevertheless gave definitions of philosophy not far removed from those of the Peripatetics, emphasizing perhaps even more the relation between the theoretical aspect of philosophy and its practical dimension, between thinking philosophically and leading a virtuous life” (Naṣr, 2008: 60).

Ahora bien, esta “dimensión práctica” es entendida de un modo distinto en la *falsafah* y, como ejemplo de la “filosofía *ismā'īlī*”, en AYS. Por cierto, AYS entiende, tal como los *falāsifah*, que una discusión filosófica es válida al ser “útil” socialmente.

“[La *falsafah*] was clearly a discipline for which there was the least amount of practical need, in the sense that it was not “practical” in the same way that astrology, geometry, and medicine were practical. Nevertheless, socially relevant use could be made of it, and it appears that such were the considerations for its development” (Gutas, 1998: 119).

Ahora bien, en AYS, y en la “filosofía *ismā'īlī*” en general, la “practicidad” es entendida menos en este sentido social estrecho que en otro sentido, por así decirlo, “performativo”. Desde esta perspectiva, por ejemplo, se ha propuesto definir el pensamiento de AYS no como “filosofía” sino como “teosofía” (*ḥikmah ilāhiyyah*) (Corbin, 1964: 8, 19, 40, 178, 216, 300, 344).

Por otro lado, AYS pertenece a un colectivo social diferente del de los *falāsifah*. Suele referirse al movimiento de traducciones – en el marco del cual nace la *falsafah* – que comienza con el ascenso de la dinastía 'abbāsī y se desarrolla principalmente en

Baghdād desde una perspectiva primariamente “subjetiva”, considerándose además como “subsidiario” en el marco de su contexto intelectual.

“Islamic philosophy is Greek philosophy, but it is not Greek philosophy studied for scholarly reasons nor for the satisfaction of scholarly curiosity. It is meant primarily to serve the needs of the new religion of Islam: it is an attempt at a Muslim natural theology, and the greatest representatives of this theistic Islamic philosophy went so far as to see the only valid interpretation of Islam in following the ways of the philosophers” (Walzer, 1962a: 35).

Sin embargo, el movimiento de traducciones debe ser entendido como un “social phenomenon” (Gutas, 1998: 2) apoyado por la mayoría, sino la totalidad, de los colectivos económica y políticamente dominantes en Baghdād durante los primeros dos siglos del gobierno ‘abbāsī, más allá de las diferencias étnicas y religiosas (Gutas, 1998: 135). Ahora bien, en el caso de los “filósofos” de la Ismā‘īliyyah, “their relationship to government, in theory as well as in practice, is different from that of the *falāsifah*, and deserves a separate study” (Stroumsa, 2003: 441, nota 21).

De cualquier modo, las traducciones son vistas desde el comienzo como parte de un conjunto de proyectos de investigación originados en diferentes búsquedas intelectuales desplegadas en Baghdād en el marco de distintas corrientes teóricas, dentro del contexto de un vertiginoso desarrollo científico y filosófico (Gutas, 1998: 150). Es decir, es el desarrollo de una tradición científica y filosófica en árabe la que genera la demanda por las traducciones, y no dichas traducciones las que están en el origen de la *falsafah* (Gutas, 1998: 137). Esto se ve al observar el decaimiento del movimiento de traducciones, cuyos primeros signos se observan en el segundo siglo del gobierno ‘abbāsī pero deviene explícito en el período būyī. El movimiento de traducciones no se extingue porque no haya habido más textos en griego para traducir, sino porque las traducciones pierden su relevancia social y científica para los sectores dominantes que, por aquel entonces, comenzaban a preferir la composición de textos originales en árabe, en lugar de las traducciones (Gutas, 1998: 152).<sup>31</sup> Al respecto, se afirma que “the space which philosophy sought to occupy was already filled by theology, the theory of language and the well-developed jurisprudence” (Leaman, 1983: 13) y que, por ende, “philosophy in

---

<sup>31</sup> De cualquier modo, cabe decir que hasta el momento no se ha llevado a cabo un estudio comprehensivo de las dimensiones sociales, políticas y económicas en la base del movimiento que da origen a la *falsafah*, aunque se encuentran comentarios preliminares al respecto en Jadaane, 1973; Gutas, 1998; Adamson, 2002; Stroumsa, 2003.



the Islamic world did not submit nature, ethics, existence itself to critical examination” (Black, 2011: 58). Así, los primeros *falāsifah* son englobados en una “sous-culture”.

“Le savoir et les reflexions speculatives dans la société arabo-musulmane débutent approximativement vers la fin du II<sup>e</sup> siècle de l’H., juste avant Kindī. La première moitié du III<sup>e</sup> siècle se caractérise par les trois traits culturels suivants: l’extension du mouvement de traduction en arabe des textes helléniques; le conflit socio-culturel entre la “voie nouvelle” des Mu‘tazilites et la “voie traditionnelle” des “Sunnites” guidés principalement par les jurisconsultes et les “traditionnistes”, et la victoire “officielle” de ces derniers; la naissance d’oeuvres scientifiques et philosophiques arabes, celles de Kindī en tête” (Jadaane, 1973: 11-12).

En el mismo sentido, se sostiene que “la sous-culture des *falāsifah* était le plus souvent soumise a des restrictions et a des déterminations socio-culturelle, religieuse et politique évidentes”, aunque a la vez se sostiene que “concrètement deux attitudes aussi peu commodes l’une que l’autre s’offrent au philosophe: la conformité totale, et la deviance déclarée” (Jadaane, 1973: 55).

En resumen, el desarrollo de la *falsafah* es usualmente considerado como un fenómeno subjetivo. Sin embargo, el movimiento de traducciones “offered a set of cultural goods demanded by those in the economic and political most significant classes” (Gutas, 1998: 135). En otros términos,

“interchange thus present itself as the consummation of cultural unification already attained (and, one may add, attained largely through the processes of one-sided influence or else through the spread in space of culturally homogeneous groups). Within the interchange area, the exchange moves not only horizontally across national and political borders, but also vertically between dominant and dominated groups. Such groups may, for example, interchange the mores of the dominated for the religious notions of the dominant, the forms of organization of the dominant for the techniques of the dominated, and so on. The interchange is directed, or dictated, by the existential and political needs of the dominant groups as they relate to the existential and survival needs of the dominated” (Grunebaum, 1962: 28).

Cuando se sostiene que “al-Kindī was not a philosopher in the sense that he was only or primarily a philosopher” (Gutas, 1992: 120), ello podría parafrasearse diciendo que al-Kindī es un “filósofo” si se entiende al “filósofo” como un *faylasūf*, un integrante de los colectivos que crean el movimiento de traducciones – o, mejor dicho, desde esta

perspectiva, un integrante de los colectivos creados por el movimiento de traducciones – cuyo trabajo debe ser visto no solamente a través de los productores literarios que producen sino principalmente a través de las demandas intelectuales imaginadas por las necesidades políticas, sociales y económicas de los sectores dominantes a las cuales dichos traductores respondieron.

Por ende, la *falsafah* no debe ser entendida como “filosofía”; es decir, ni como una “manifestación” islámica de una “forma de pensar” esencialmente filosófica ni como una consecuencia directa del movimiento de traducciones. Por el contrario, la *falsafah* es una particular representación intelectual, subjetiva, de su contexto material por parte de una vertiente de la “medieval Islamic bourgeoisie” que apuntaba a un “bourgeois market” particular (Shoshan, 1991: 76-77). Por ende, aunque resulte paradójico la pregunta clásica por la posibilidad de una “filosofía islámica” no debe ser enfocada filosóficamente (como se hace, por ejemplo, en Akhtar, 2008: 2065-2077) sino a través de un análisis histórico – y material – del contexto en el cual la *falsafah* es desarrollada.

En tanto “public responsibility [en el *khilāfah* fāṭimī] involved less a duty to the community, either as an abstraction or as an actual society of citizens, than to the *imām-khalīfah*, who was its supreme head and its highest embodiment” (Walker, 2011: 107), cabe entender la comunidad de referencia de AYS más como una comunidad metafísica que como una comunidad histórica. Esto no implica que AYS sea un “autor” al que se descubra sólo secundariamente como un ismā‘īlī y cuyo contexto se entienda como no más que el trasfondo de su producción teórica. Por el contrario, y sin pretender insinuar que en el movimiento de traducciones existieron dos etapas, una primera “receptiva” y una segunda “creativa”, un marco metodológico propuesto por W. Hartner (Hartner, 1977: 322) y tomado por S. Sezgin (Sezgin, 1974: 246) pero criticado por D. Gutas (Gutas, 1998: 149), así como no hay nada neutral en el proceso de traducción de los textos originariamente escritos en griego, lo mismo cabe afirmarse de sus procesos de lectura. AYS no es un pensador en abstracto sino un *dā‘ī*. En consecuencia, si bien es posible leer a AYS en el marco de la historia de la *falsafah* como una determinada tradición literaria, utilizando las herramientas metodológicas de la historia de la filosofía medieval, es preciso resaltar que esta lectura no refleja íntegramente – más allá de la parcialidad intrínseca de toda interpretación – la perspectiva de AYS.

### **1.7 AYS: su horizonte de pensamiento**

AYS es primero un seguidor de una corriente de la Qarmaṭiyyah, defendiendo la

existencia de un “intervalo” (*fatrah*, pl. *fatarāt*) – entre la desaparición corporal de Muḥammad b. Ismā‘īl y su retorno como el Qā’im – en el cual Muḥammad b. Ismā‘īl es representado por sus *khulafā’*. Sin embargo, la asunción como *khalīfah* de al-Mu‘izz, quien en un comienzo rechaza el pensamiento de AYS (Stern, 1983l: 265), representa un mojón en su desarrollo intelectual, pasando a aceptar a la Fāṭimiyyah como una serie legítima de *a’immah* (Brett, 1996: 440). Ahora bien, en los textos de AYS, más allá de la idea de que el séptimo, último *imām* del *dawr* de Muḥammad es Muḥammad b. Ismā‘īl, la mayor parte de las tesis doctrinales no responden sólo a la denominada “Ismā‘īlī culture” (Walker, 1996: 7) sino incluso a la *Shī‘ah* en general.

Desde una perspectiva ontológica, Dios, el “originador” (*mubdi’*), crea mediante un acto de “originación” (*ibdā’*) a través de su “mandato” (*amr*) o “palabra” (*kalimah*), originando las dimensiones espiritual y física – con todo lo que contienen – “a la vez” (*daf‘atan wāḥidatan*).<sup>32</sup> El *‘aql* y la *nafs* son los dos principios ontológicos estructurales.<sup>33</sup> El “primer ser originado” (*al-mubda’ al-awwal*) es el *‘aql*, también llamado “el predecesor” (*al-sābiq*). El *‘aql* es equivalente – lógicamente, podría decirse – al número

<sup>32</sup> ...اذ يكون توهم تلك الأشياء مع شرف جوهرية العقل دفعة واحدة، كانت في ذات الابداع غير متأخرة عنه...

(§76) (KYEC, p. 41. KYEG, p. 105. KYTC, p. 57. KYTW, p. 68.)

...بالامر المبد العالمين، دفعة واحدة [...] لانه بأمر واحد اخترع الأيسيات دفعة واحدة...

(KN, pp. 2-3.)

<sup>33</sup> ...لما استقر من العالم التركيبي على الفرد المركب والزوج المركب وان الفرد المركب يحكي عن الكمية التي هي والطول والعرض والعمق، والزوج المركب يحكي عن الكيفية التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وقد ازدوجا اعني الفرد المركب والزوج المركب، فكن من ازدواجهما الامهات الأربع التي يجمع كل ركن منها بين الكيفيات والكميات وكانت صورة المواليد مستخلصه منهذه الاركان بحركة الدوائر المحدقة بها ولم يجب من اجل اختلاف الاشخاص الجزئية والأنواع الطبيعية ان يكون قبول كل واحد من شخص او نوع لا من هذه الاركان الأربعة بل قبولها كلها منها مع وجود الاختلاف العام فيها كذلك استقر امر العالم البسيط على الزوج البسيط الذي هو الاصلين فكان احدهما تاماً بفعله وتاماً بقوته والآخر ناقصاً بفعله تاماً بقوته لان صورة الاصلين انما هو واحد مزدوج بواحد، فالواحد المزدوج به هو التام بفعله وقوته والواحد المزدوج به ناقص بفعله تام بقوته لانه لو لم يكن ناقصاً بفعله لازدوج بواحد آخر قبل ان يزدوج به واحده الذي سبقه، فلما لم يمكنه الأزواج لما سبقه واحده بقي ناقصاً بفعله تاماً بقوته، ولما كان واحده الذي سبقه امكنه الازدواج بما تلى واحده الآخر ثبت تاماً بفعله وقوته فاستقرا من العالم البسيط على هذين الجوهرين الموسومين احدهما التام بالقوة والفعل والآخر التام بقوته الناقص بفعله ولم يوجد في الاشياء البسيطة هذه القسمة الا في العقل والنفس لان العقل أبدع فازدوج بالنفس ليلهمها ويؤديها...

(KN, pp. 145-146.)

uno, un principio masculino y la fuente de toda luz.<sup>34</sup> Si bien se afirma que la originación es “en acto”,<sup>35</sup> el ‘*aql*’ es caracterizado como eterno,<sup>36</sup> inmóvil<sup>37</sup> y perfecto, tanto en potencia como en acto.<sup>38</sup> Del ‘*aql*’ surge, por “procesión” (*inbi ‘āth*), el “alma universal”

34... الذي افاض على الأيس الأول من الانوار والضياء، ما لا يعرف احد وراه شيئاً وأنى يعرف شيئاً وراء ما افاضه عليه المؤيس وليس لما افاض عليه غاية ولا نهاية عند الأيس وإن كان متناهياً عند المؤيس فهو الجواد الحق بالامر المبدع للعالمين دفعة واحدة لكن الذي من سعة جودة وقدرته ترك تدبير العالمين بما فيهما من اللطيف والكثيف مع السابق الأول فجعله رب الارباب والمرجع اليه في مرور الاحقاب واستغنى بجملة كلمته عن تدبير جديد في اختلاف الحركات والادوار لانه بأمر واحد اخترع الأيسيات دفعةً واحدةً كما شاء وأراد لا حاجة له بعد ذلك الى تحويل وتغيير الذي جعل السابق ينبوع كل نور روحاني وجسماني وبرز في أوليته انبعث صورته القابلة منه فأشرق من نور كلمته عند نظره في معرفة ذاته، فقام المنبعث من بين حركة له كما يخرج به من القوة الى الفعل، وبين سكون له لما قد استفاد منه فجرى من حركاته التراكيب من السموات والانجم وجرى من سكونه التأيد الذي يقذف في قلوب المصطفين من عباده فقام الزوج الاول بالعبودية الخالصة بنفي ما يوجد في اول حالة المخلوق من الزوجية وما يلزم الزوج والأزواج من التشبيهات وترك ترك تعطيل الفردية عند الذي لم يشركه مخلوق لطيف وكثيف في الفردية بالحقيقة... (KN, pp. 2-3.)

35... وجب أن يعطى المجد والعظمة ابداع المبدع فحكمنا على ان المبدع ابداع الابداع تاماً بالفعل من غير أن كان في القوة قبل أن ظهر بالفعل بسبحانيته وقد سانيته في ابداعه الاول تاماً بالفعل وهذا اقصى فضيلة ابداع المبدع جلّ عن جميع الاضافات...

(§50) (KYEC, pp. 28-29; KYEG, pp. 88-89. Esta *yanbu* ‘ no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 59.)  
36... انّ كلّ ما يبىد أنّما يدخل الفساد عليه اّمّا من ذاته واما من غيره. فالذى يدخل الفساد عليه من ذاته اّمّا يكون ذلك بالاستحالة والذى يدخل عليه الفساد من غيره فبالقوة والقهر. ثمّ نظرت بالعقل فلم أجده معه غيره ممّن تكون قوّته مكافئة لقوّته فيستحيل من ذاته اليه. ولا يوجد شيء غيره ممّن له قوّة تقهر العقل فيدخل الفساد عليه من قوّته. والبارئ جلّ جلاله تعال عن أن يقال له قوّة. بل هو الوهاب الخلق القوى الشريفة البيّة...

(§44) (KYEC, p. 26. KYEG, p. 84. Esta *yanbu* ‘ no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 57.)  
37... انّ كلّ شيء متحرّك أنّما تظهر حركته من أجل شيء ساكن. ولا يسبق العقل شيء فيتوهم في جوهره حركة بسكون الشيء الذي سبقه. ولما لم يسبق العقل شيء كان العقل ساكناً غير متحرّك ليدرك سكونه حركة كلّ متحرّك طبيعي وروحاني. وأيضاً فإنّ الحركة لطلب ما اّمّا لطلب موضع واما لطلب ما احتاج المتحرّك اليه. وليس للعقل حاجة الى شيء يتحرّك لطلبه ولا هو ايضاً بزائل عن موضعه فيخرجه زواله الى طلب موضعه لأنّ المواضع كلّها بجوهرية العقل موضع واحد وميله الى جميع المواضع بالسواء. ومن كان ميله الى جميع المواضع بالسواء كان توهم حركته لطلب موضع ما محالاً ممتنعاً...

(§47-48) (KYEC, p. 27. KYEG, p. 86. KYTC, p. 48. KYTW, p. 58.)  
38... وأيضاً انّ العقل غير مكتسب قوّته وشرفه من شيء آخر كاكتمسا الطبيعيات المتصرفّة بين القوة والفعل فيتهيأ لنا أن نقول انه يكون بالقوّة فيكتسب من شيء شيء شيئاً يخرج باكتسابه من حدّ القوّة الى الفعل كما تكتسب

(*al-nafs al-kuliyah*). La *nafs*, también llamada “la subsecuente” (*al-tālī*) y “la segunda” (*al-thānī*), es un principio femenino. El ‘*aql*’ es identificado con las imágenes del “cálamo” (*qalam*) y el “trono” (*‘arsh*)<sup>39</sup> y la *nafs* con las imágenes de la “tabla” (*lawḥ*) y el “estrado”

الطبيعيّات حين تريد الخروج من القوّة الى الفعل. فلمّا امتنع اكتسابه من شيء آخر امتنع تصرّفه بين القوّة والفعل. فإذا ظهره بالقوّة والفعل معاً. وايضاً فإنّ العقل يشبه الواحد من الأعداد والواحد عدد تامّ بالقوّة والفعل معاً لم يكن في عدد في عدد آخر ككون جميع الأعداد بعضها من بعض. فإنّه لا يمكن أن يسبق الواحد عدد يكون ذلك العدد سبباً لظهور الواحد كما يكون سبباً لظهور الاثنين. وكما امتنع أن يسبق الواحد عدد يكون ظهور الواحد فيه امتنع أن يكون العقل من شيء بالقوّة حتّى ظهر بالفعل كما امتنع أن يسبق الواحد عدد يكون فيه الواحد بالقوّة. فإذا ظهر العقل تامّ بالقوّة والفعل معاً...

(§§51-52) (KYEC, p. 29. KYEG, p. 89. Esta *yanbu* ‘ no es traducida por H. Corbin. KYTW, pp. 59-60.)  
<sup>39</sup>...والهذا الزوج أسامي وألقاب تهمت كلّ اسمٍ ولقبٍ منها معنىً خلاف المعنى الآخر. وقد حذف الألقاب التي يختصّ بها أهل الحقائق دون أهل الظاهر وشرحت عن الألفاظ المستعملة في الشريعة والتنزيل وهي القلم واللوح والكرسي والعرش والقضاء والقدر والشمس والقمر. فأقول إنّ عارضنا من أهل الظاهر من يقول بأنكم لا تعلمون من القلم إلا ما علمتموه من الكرسي ولا من الكرسي إلا ما علمتموه من القضاء ولا من القضاء إلا ما علمتموه من الشمس. وكذلك لا تعلمون من اللوح إلا ما علمتموه من العرش ولا من العرش إلا ما علمتموه من القدر ولا من القدر إلا ما علمتموه من القمر إذ هذا الألقاب عندكم واقعة على الأصلين. يقال له ليس الأمر كما توهمته وظننته. فإنّا نقول إنّ هذا الألقاب تؤدي إلى معرفة الأصلين ولكن لكلّ لقب منها موضع يستعمل في ذلك الموضع. فمن ذلك الكرسي والعرش يستملان ويُضافان إلى العقل والنفس إذا كانت الإفادة والاستفادة بينهما في معرفة التوحيد المجرد بنفي الصفات والإضافات. فالكرسي منهما هو محض السابق الذي يستعمل في تجريد متدعٍه نفيًا بعد نفي وإثباتاً عند عجزه عن التطرّق في النفي. والعرش ما يتعرّش في النفس من الاستدلالات بكلّ شيء من الخلق والفطرة. ألا ترى أنّ الله تعالى ذكره قال وسع كرسيه السموات والأرض يعني أنّ جميع ما في السماوات والأرض من الأجسام الكشيّة والأرواح اللطيفة فإنّ معرفة التوحيد أوسع من أن يكون شيء منها يكتنفه تشبيهاً وتمثيلاً. وكذلك قوله وترى المملّكة حاقين من حول العرش يستبحون بحمد ربهم يعني أنّ المتصلين بالنفس يستبحون الله من جهة استفادتها النورانيّة من سابقها. فأما القلم واللوح فإنهما يُضافان إلى الأصلين ويُستعملان في معرفة التراكيب. ألا ترى أنّ بالقلم تظهر الصور المتباينة بعضها من بعض وعلى اللوح تظهر متصلة؟ فأما في معرفة التوحيد ومعرفة الروحاني فلا يستعمل القلم واللوح. وأما القضاء والقدر فإنهما يُضافان إلى الأصلين أيضاً ويُستعملان في الإفاضات الإنسيّة التي أفضاها إصابة الناطقيّة والأساسيّة وما يشرعه الناطق ويأوله الأساس. ألا ترى، أنّ الله تعالى ذكره ذكر القضاء عند ذكر النطقاء قوله فقضهنّ سبع سموت يؤمنين وقوله وقضى ربك ألا تعبدوا إلّا إيّاه وقوله فإذا قضيت الصلوة؟ وأما القدر فهو ما يُقدّره الأساس ويضع كلّ شيء منه موضعة من التأويل الذي يستقر في النفوس. وأما الشمس والقمر فإنهما يُضافان إلى الأصلين أيضاً ويُستعملان في أمر الساعة وحلّائه كذلك طلوع الشمس من مغربها وجمع الشمس والقمر وخسف القمر وانشقاقه. فلمّا كان أمر العقل والنفس بهذه المنزلة من الترتيب كانت

الإحاطة بهما من هذا الوجه إحاطة علمية خلاف ما أضمرتموه فيهما. فأئني افتخار أعظم من درك الحقائق والوقوف على الطرائق؟...

(KZ, pp. 110-113).

40... وما تقولون لمن يعارضكم ويقول لكم: من أنكر بالكرسي والعرش والقلم واللوح، أليس يكون عندكم كافراً مباح الدم والملك؟ فإن أنكر بالعقل والنفس ولم يعرفهما حق معرفتهما، أليكون كافراً، أو لا يضرة إنكارهما؟ فإن كان إنكاره بهما يلزمه الكفر، فقد لزمتكم الكفر بإنكاركم بهما. وإن لم يلزمه الكفر بإنكاره بهما، كان المسمى إذن دون الاسم، إذ الكرسي والعرش والقلم واللوح أسامي يسمي بها العقل والنفس. فما بال الرجل يصير كافراً بإنكاره بالأسامي، ولا يكون كافراً بإنكاره المسميات التي من أجلها وضعت الأسامي؟ وعلى هذا القياس جاز أن يكون المحقّر بمحمد وأبي القاسم المنكر بنبوة صاحب الفرقان، والمهاجر من مكة إلى المدينة مؤمناً غير كافٍ، إذ أقرّ بأسمائه ولم يؤمن بمعانيه. فإن قال بعض من يجادل عنهم: إنما أوجب الكفر لمن أنكر بالكرسي والعرش والقلم واللوح، ولم يوجب ذلك لمن أنكر بالعقل والنفس، لأن الكرسي والعرش والقلم واللوح، مما أنزل الله تعالى ذكره على محمد في تنزيله، والعقل والنفس فلم يكن لهما ذكر في الكتاب المنزل عليه. قيل له: الذكر العام المفسر في التنزيل ذكر العقل والنفس. فأما الكرسي والعرش والقلم واللوح، فإن ذكرها في القرآن مجمل غير مفسر. وعلامة تفسير العقل والنفس ذكر أفعالهما ومناقبهما كما ذكر العزيز الحكيم في كتابه ظهور الآيات لما كان عنده من العقل حظاً، مثل قوله: إن في ذلك لآيت لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ، وقوله: إن في ذلك لذكرى لأولي الألباب، وقوله: هل في ذلك قسم لذي حجر، يعني لذي عقل. وبيّن العزيز الحكيم أن لزوم العقوبة للكفار في السعير من أجل تخلفهم عن العقل وضيائه في قوله: وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ. فاعترفوا بذنبيهم، فسحقاً لأصحاب السعير! وأما ذكر النفس ذي التفسير، فمثل قوله: وَيُخَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ، وقوله: تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ فِي نَفْسِكَ. فإذا كانت منزلة العقل والنفس هذه المنزلة التي آياها الله تعالى ذكره مقرونة بوجودهما، وعلم الله المحجوب عن خلقه مستقر في نفسه، فالمنكر بهما أولى بالكفر والنفاق من المنكر بالقلم واللوح والكرسي والعرش التي إن أفردت عن العقل والنفس وصرفت إلى غيرهما، كان للإنكار نحوها اتحاة وإليها طرفة، إذ وجودها مفرداً عن العقل والنفس غير ممكن ولا واجب. فأئني افتخار أعظم من درك الحقائق والوقوف على الطرائق؟

(KZ, pp. 113-115.)

41 أن العقل يخاطب النفس خطابين خطاباً علوياً، وخطاباً سفلياً. فالخطاب السفلي من الجسمانيات لتعلق النفس بها ورحمة العقل عليها. فأنه إذا خلاها العقل عند التعلق بالجسمانيات من المخاطبة، لم تكمل الصورة امتنقة التي هي محصول العالم الطبيعي لتمايمية الحكمة. فلما خاطبها العقل بعد التعلق بالجسمانيات، تكملت الصورة المتنقة وصارت مرتبة بنعيته تحت الأجناس المقولة عليها. وكون مخاطبته معها هو مثل ما ظهر من معلولاتها التي هي الطبيعة وما تحتها من الطبيعيات، إذ ليست تجدها ولا أحداً منها خارجاً عند الفحص عما أوجبه عزيمة العقل قلبها وشبهها. فعلم أن العقل خاطب النفس أولاً عند كون الهيولى والصورة منها أن كيف ترتبت الأشياء ليظهر شرف الحكمة، ويبقى أثر المخاطبة في الطبيعيات أبداً سرمداً.

(§57) (KYEK, pp. 32-33. KYEG, pp. 93-94. KYTC, pp. 49-50. KYTW, p. 60.)

pertenece a otra dimensión de la existencia.<sup>42</sup> Debido a su intrínseca “deficiencia” (*naqs*) ontológica, la *nafs* requiere de los “beneficios” del ‘*aql* para alcanzar la perfección correspondiente a su nivel. El deseo de la *nafs* por obtener esa perfección se expresa en su movimiento, por lo que este movimiento es un síntoma de su carácter defectivo – así como la tranquilidad del ‘*aql* refleja su perfección.<sup>43</sup> Así, el tiempo es la medida del movimiento, resultando de la actividad de la *nafs*. El carácter defectivo de la *nafs* da cuenta de su descenso al mundo físico. De la *nafs*, la cual es fuente de la “materia” (*hayūlāh*) y la “forma” (*ṣūrah*),<sup>44</sup> proceden las siete “esferas” (*ḥalak*, pl. *aflāk*) con sus

<sup>42</sup> ... فان النفس لا تبلغ مبلغاً بكلمة الباري المدع الذي نزه كلمته عن النفاذ...

(§162) (KYEC, p. 82. KYEG, p. 157. Esta *yanbu* ‘no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 100.)

وأما المتفاوت في النفس فينقسم الى قسمين: تفاوت انواع الفضيلة عن انواع الرذيلة، وتفاوت ارباب الفضائل عن ارباب الرذائل. فإما تفاوت انواع الفضيلة عن انواع الرذيلة، فهو كتفاوت الصدق عن الكذب، والعدل عن الجود والحق عن الباطل، والامانة عن الخيانة، والبر عن الفجور، والعلم عن الجهل، والحلم عن الغضب، والخير عن الشر، والشجاعة عن الجبن، والكرم عن البخل، والعفة عن الشره، وما اشبهها. وأما تفاوت ارباب الفضائل عن ارباب الرذائل، فكتفاوت العالم المتعلم، اذ ان وجود العلم في نفس العالم اسبق منه، في نفس المتعلم، فنال الفضل على المتعلم بالسيف، وكتفاوت السائس عن المسوس، فان للسائس ابدأ فضل السياسة الموجودة فيه على المسوس، الذي بسياسة السائس له تستقيم احواله، كما استقامت امور البشر بسياسة الرسل، صلوات الله عليهم، وحسن سيرتهم. وهكذا وقع للسابق الفضل على التالي من جهتين احدهما من جهة انه سابق على التالي لقبول اثر الوحدة لا بزمان ولا زمان. والجهة الثانية انه مفيد التالي، والتالي مستفيد منه، وللمفيد ابدأ فضل الافادة على المستفيد. وهذا اجماع القول في كيفية التفاوت.

(KN, p. 18.)

<sup>43</sup> ان كل شيء متحرك أما تظهر حركته من أجل شيء ساكن. ولا يسبق العقل شيء، فيتوهم في جوهره حركة بسكون الشيء الذي سبقه. ولما لم يسبق العقل شيء، كان العقل ساكناً غير متحرك، ليدرك سكونه حركة كل متحرك طبيعي وروحي. وأيضاً فإن الحركة لطلب ما: أما لطلب موضع، وأما لطلب ما احتاج المتحرك اليه. وليس العقل حاجة الى شيء يتحرك لطلبه، ولا هو أيضاً بزايل عن موضعه، فيخرجه زواله الى طلب موضعه، لأنّ المواضع كلّها بجوهريّة العقل موضع واحد، وميله الى جميع المواضع بالسواء. ومن كان ميله الى جميع المواضع بالسواء، كان توهم حركته لطلب موضع ما محالاً ممتنعاً.

(§§47-48) (KYEC, p. 27. KYEG, p. 67. KYTC, p. 28. KYTW, p. 58.)

<sup>44</sup> غير ان الفرق بين النما والحس، وبين النطق والقدس، هو ان النما والحس لا يدرك واحد منهما مرتبة غيره بالاستفادة بل بالاستحالة، لان النفس لها طرفان: طرف منهما عند الطبيعة، وطرف منهما عند العقل، والطرف الذي عند العقل هو الاستفادة، والطرف الذي عند الطبيعة للاستفادة لتنبعث من الطبيعة الصور التي يمكنها قبول فوائد العقل، فالنما والحس عند قوتها هما اللتان افادتهما الطبيعة، والنطق والقدس من قوتها هما اللتان استفادتهما من

estrellas. Los cuerpos celestiales se mueven siguiendo el movimiento de la *nafs*. Luego se encuentran los cuatro “elementos simples” (*mufrad*, pl. *mufradāt*): el calor, el frío, la humedad y la sequedad. Estos *mufradāt* son conjugados mediante las revoluciones de los *aflāk*, formando los “elementos compuestos” (*murakkab*, pl. *murakkabāt*): la tierra, el agua, el aire y el éter. Los *murakkabāt* son conjugados, produciéndose las plantas con su “alma vegetativa” (*al-nafs al-nāmiyyah*) y los animales con su “alma sensible” (*al-nafs al-hissiyyah*). La cadena ontológica continua gradualmente hasta la aparición del ser humano con su “alma racional” (*al-nafs al-nāṭiqah*).<sup>45</sup>

العقل، فليس في السابق استحالة، إلا الافادة فقط. وجب ان يكون بلوغ النطق والقدس الى مرتبة غيرهما بالاستفادة لا بالاستحالة، والعالم الطبيعي عالم الاستحالة، وجب ان يكون بلوغ النما والحس، الى مرتبة غيرهما من جهة الاستحالة، لا من جهة الإفادة، وكأن النفس لما انبعثت من العقل رأت ان بلوغها الى حد الأول بالقوتين اللتين ذكرناهما، وهما النطق والقدس، احداها الحركة شوقها وهي النطق، والاخرى السكون نيلها الفوائد العقلية وهي القدس، وامتنع ظهورهما إلا بالنبجاس الطبيعية منها، فانبعثت لطبيعة منها بأثرين: احدهما الحركة وهي الهوى، والاخرى السكون وهي الصورة. وعلمت النفس ان ظهور الصور القابلة للنطق والقدس لا يكون إلا بقوتين مشبهتين وهما النما والحس، فالنما للحركة، والنما للسكون، فوهبتهما للطبيعة، فكان ابتداء الطبيعيات بالقوة الساكنة، وهي النما وانتهاؤها الى القوة المتحركة، وهي الحس وابتداء الروحانيات بالقوة المتحركة، وهي النطق وانتهاؤها الى القوة الساكنة وهي القدس لتكامل افعال الطبيعة، ويظهر آثار العقل، ولنصوّر دائرة القوى المنبجسة من النفس الكلية لتامة الحكمة...

(KN, pp. 44-45.)

<sup>45</sup> لما كانت النفس منقسمة الى ثبات النفس: وهي النامية والحسية والناطقية، وان لكن نفس منها اشخاص تحل فيها، فان النامية منها تحل في اشخاص النبات والحيوان والناس، والحسية لا تنزل في النبات بل تحل في الحيوان والانسان، والناطقية تحل في الانسان دون الحيوان والنبات، ثم وجدت الرسالة في اول امرها تشبه النامية في انها تزداد في كل يول اتباعاً وانصاراً ويعلو امرها ويفوق شأنها الى ان يظهر شرفها وبهجتها كالنفس النامية اذا حلت في شخص من الاشخاص سواء اكان نباتاً او حيواناً فانها تنمي وتكثر الى ان يظهر جنة فيتم به المقصود من المحلول فيه ثم لا يزال ذلك الشخص في اضمحلال ونقصان الى ان يعفو اثره كذلك الشريعة المخصوصة بالرسالة اذا تمت وظهرت فلا تزال في انحلال وانتقاص الى ان يأتي وقت نسخها وتبديل غيرها وكذلك الرسالة فان افضلها واشرفها رسالة الاسلام التي اشبهها النفس الحسية ايضاً وذلك ان الاسلام بناء على خمسة ابنية وهي الشهادة والصلاة والزكاة والصيام والحج كذلك الحسية قد أظهرت ذاتها من جهوة البصر والسمع والشم والذوق واللمس فصارت هذه المشاعر الخمس مبادئ الافعال ومفاتيح العلوم وكذلك الأبنية الخمسة من الشريعة قد صارت اعمالاً مفروضة ومفاتيح العلوم والتأويل وهكذا الرسالة قد اشبهت الناطقة اذا اتت بالقرآن المعجز الذي لا يخل شيئاً من ضروب الكلام مثل الامر والنهي ومثل الخبر والاستفهام والمنة والسؤال والنداء والدعاء والترغيب والترهيب وسائر ما يوجد فيه ممّا هو من ابنية



Dios está más allá de toda determinación. Dado que sólo lo que es sujeto de inherencia puede ser conocido, Dios escapa al pensamiento racional. Por ende, adorarlo adecuadamente, en el marco de la “doctrina de la unicidad” (*tawhīd*), requiere de una doble negación.<sup>46</sup> Esta “*via negativa duplex*” (Walker, 2006: 82) conlleva la negación del *taṣḥbīh* – la asimilación del concepto de Dios a las cosas creadas – y el *ta’īl* – el despojo del concepto de Dios de todos sus atributos.<sup>47</sup> En la cosmología ismā’īlī temprana, de la cual numerosos vestigios aparecen en los textos de AYS,<sup>48</sup> cuando Dios pronuncia su imperativo “¡se!” (*kūn*) (Q. 2:117; 3:47, 59; 6:73; 6:40; 19:35; 36:82; 49:68), este mandato adquiere existencia como un ser independiente, denominado “*kūnī*”. Al ser incapaz de ver a Dios, *kūnī* cree él mismo ser Dios. Entonces, ante seis “dignatarios” (*ḥadd*, pl. *ḥudūd*) provenientes de Dios *kūnī* testifica la unicidad divina. Luego, por mandato divino, *kūnī* crea el “poder” (*qadar*) del mismo Dios, el cual adquiere existencia como un ser independiente. La palabra “*kūnī*” consta de cuatro letras: *kāf*, *wāw*, *nūn* y *yā’*. La palabra “*qadar*” consta de tres letras: *qāf*, *dāl* y *rā’*. A través de *kūnī*, *qadar* y las siete letras que componen las dos palabras, Dios, el “creador de los creadores” (*bārī’ al-abriyā’*), lo origina todo (Halm, 1996: 75-84). Esta idea resuena en AYS, quien ve las letras *kāf*, *wāw*, *nūn*, *yā’* – de “*kūnī*” – y las letras *qāf*, *dāl* y *rā’* – de “*qadar*” – como las siete letras a través de las cuales nacen las formas espirituales.<sup>49</sup> Los dos seres *kūnī* y

المنطق...

(KN, pp. 127-128.)

<sup>46</sup> La doble negación aparece en el *Kashf al-Mahjūb* (pp. 4-5 del texto en persa; pp. 33-45 de la traducción).

<sup>47</sup> Esta “doble negación” es explicada por M. A. Alibhai, a partir del KI: “AYS uses such formulas as *lā ṣifah lahu*, or its equivalent *ghayr mawṣūf* (it has no attribute; it is not described by some attribute). The thing in the *jismānī* order is described by a formula such as *ṣifah lahu* (it has an attribute). In short, the properties of the spiritual order are described as negations of those of the corporeal order. A complete negative theology would then have to negate not just the *jismānī* order, but the *rūḥānī* order. In the first negation, one would have to say that God has no attributes, which negates the corporeal order. In the case of the second negation, that of the spiritual order, since these are already described in negative terms, their negation would seem to involve “double negation” (i.e., negating the negative), but is in reality the negation from God of the spiritual order. In such a formula as *lā lā ṣifah lahu*, the negation can be restated as *lā* (*lā ṣifah lahu*), where the expression in parenthesis is simply the way the spiritual entity is described: the *lā* in it refers not to God, but to the corporeal domain. It is the first *lā* which refers to God. The entire effort, for which AYS continues to use the term *naḥy*, thus consist of the negations of two ontological orders, and this is the basis for his term *salibatān* (two negations). Although *salibatān* can be construed as a term representing (two) logical negations, it is, fundamentally, an ontological term, for it reflects the two ontological domains which are unlike each other” (Alibahi, 1983: 81).

<sup>48</sup> S. M. Stern y H. Halm han reconstruido parcialmente la temprana cosmología ismā’īlī a partir de la evidencia fragmentaria contenida en escritos posteriores, en particular los de Abū Ḥātim al-Rāzī, Abū ‘Īsā al-Murshid y AYS. En el KI, AYS se refiere a las doctrinas tempranas en los “capítulos” (*bāb*, pl. *abwāb*) cuarto (pp. 116-122) y quinto (pp. 123-137).

في معرفة الجَدِّ والْفَتْحِ والْحَيَالِ؛ في معرفة الحروف العُلُوِّيَّة السبعة.

<sup>49</sup> المعنى في اضافة امر الله الى هذين الحرفين – وهما الكاف والنون – ينصرف على معنيين: أحدهما أنه لما امتنع

*qadar*, junto a otros tres seres espirituales nombrados como “*jadd*”, “*fath*” y “*khayal*” –<sup>50</sup> identificados por AYS con los tres arcángeles Jibrīl/Gabriel, Mīkhā’il/Miguel y Isrāfīl/Rafael – son los cinco intermediarios entre el ‘*aql* y la *nafs*, por un lado, y entre el ‘*aql* y la *da’wah*, por el otro. A través de ellos – *kūnī*, *qadar*, *jadd*, *fath* y *khayal* – el ‘*aql* le confiere ciertos dones inteligibles a la *nafs*, y a través de ella a los *nuṭaqā*, los cuales son la condición de posibilidad para el ser humano del conocimiento del mundo inteligible. Para AYS, la péntada del ‘*aql*, la *nafs*, *jadd*, *fath* y *khayal* delimita los *hudūd* de la jerarquía espiritual. Espejándose en dicha péntada espiritual, se encuentran los cinco *hudūd* de la jerarquía histórica, la *da’wah*: el *nāṭiq*, el *asās*, el *imām*, el “adjunto” (*lāḥiq*, pl. *lawāḥiq*) y el *dā’i/janāḥ*. La estructura metafísico-política en AYS está compuesta por el ‘*aql*, cuya operación es el “fortalecimiento” (*ta’yīd*); el *nāṭiq*, cuya operación es la “composición” (*ta’līf*); el *asās*, cuya operación es el *ta’wīl*; la *nafs*, cuya operación es la “conformación” (*tarkīb*); el *imām*; el *khalīfah*; el *lāḥiq*; el *janāḥ*; y los “creyentes” (*mu’mīn*, pl. *mu’mīnūn*). Desde la perspectiva de AYS, la historia humana está dividida cíclicamente en siete *adwār*.<sup>51</sup> Cada *dawr* está signado por un *nāṭiq*, un ‘*asās* y una

ظهور شيء من الروحانيّ والجسمانيّ إلّا من بين زوج لطيف أو كثيف، وكان قيام الأزواج بأمر الله – عزّ وجلّ – عبر عنه بحرفين، ليعلم أنّه علّة جميع من يوجد فيه قيام الزوجيّة، فليس شيء الا والزوجيّة فيه موجودة، فليس إذاً شيء جارج من أن يكون الأمر علته. [...] والمنى الآخر: الكلف والنون بحروف الجمل سبعون، وهى السبعة من العشرات فكأنّه ينبئك أنّ أمر الله الذى يقال له ارادة، أمّا أراد الله أن يظهر به الحروف العلويّة السبعة، التى بها أنشأ الصور الروحانية. [...] ويجوز أنّ الكاف والنون على من قام أولاً بأمر الله، وهما الاصلان اللطيفان واللام والميم على من تولّد من بينهما، وهما الأساسان، فاللام على الناطق والميم على الأساس. وقبل الكاف من حروف الجمل الياء، وبعد النون السين، وهم سبعون، وهم على الأتمّة السبعة الذين بهم قوام الدعوة الى الأصول الأربعة. [...] ومن جهة نظم الحروف: قبل الكاف القاف، وبعد النون الواو، وهما أيضاً سبعة، اذ الواو ستّة والقاف مائة والمائة واحدة، على أنّ بعد الأتمّة السبعة يكون الخلفاء السبعة الذين بهم نشؤ الصور الروحانيّة وبروزها. [...] وأنّ من هذين الحرفين حرفاً متحرّكاً وحرفاً ساكناً، يعنى أنّ نهاية الابداع من جهة الأصلين بلغت الى الهوى والصورة، اللتين احدهما متحرّكة والأخرى ساكنة. [...] وحروفهما ستّة، فهما كاف ونون، عنى به أنّ استقرار الأمر على الأصلين والفرعين...

(§§26-31) (KYEC, pp. 17-19. KYEG, pp. 73-74. KYTC, pp. 37-38. KYTW, pp. 51-52.)

El tópico es considerado en el quinto *bāb* del KI (pp. 123-137), titulado:

في معرفة الحروف العلويّة السبعة.

<sup>50</sup> *Kūnī*, *qadar*, *jadd*, *fath* y *khayal* son considerados en el cuarto *bāb* del KI (pp. 116-122), titulado:

في معرفة الجديّ والفتح والخيال.

<sup>51</sup> El tópico de las seis *adwār* es considerado en el sexto “capítulo” (*maqālah*, pl. *maqālāt*) del KN, a través de sus doce “apartados” (*faṣl*, pl. *fuṣūl*) (pp. 181-193):

في معنى الدور؛ في الادوار التى كانت قبل آدم؛ في آدم وتوبته؛ في دور نوح وسفينته؛ في دور ابراهيم وآثاره ودرجته؛

*sharī'ah* específica. Desde el comienzo de la historia temporal y hasta el tiempo del propio AYS, ha habido seis *adwār* y seis *nuṭaqā'* – Ādam/Adán, Nūḥ/Noé, Ibrāhīm/Abraham, Mūsā/Moisés, 'Īsā ibn Maryam/Jesús y Muḥammad – acompañados de sus respectivos *asāsān* – *Shith/Set*, *Sām/Shem*, *Ismā'īl/Ismael*, *Hārūn/Aarón*, *Sham'un al-Ṣafā/Pedro* y *'Alī b. Abī Ṭālib*.<sup>52</sup> En los textos que se conservan de AYS no aparece una teoría comprehensiva del *imāmah*. En la ontología *ismā'īlī*, “prophets are needed because the spontaneous impulses of human beings would, if they were left unrestrained, prevent the establishment of a viable society” (Pines, 1977: 803). En el *KY* no se menciona ningún *imām* ni se explica – o defiende – el rol, la función o las especificidades de una u otra línea de los *a'immaḥ*. Los *a'immaḥ* parecen ser solamente instrumentos del *nāṭiq* y de su *'asās*, necesarios pero secundarios. Entre dos *nuṭaqā'* se encuentra siempre una línea de siete *a'immaḥ*.<sup>53</sup> El mundo no puede encontrarse sin un *imām*, sea su presencia manifiesta u oculta.<sup>54</sup> Sin embargo, como desde una perspectiva astrológica un *dawr* debe durar al menos cien años, entre dos *a'immaḥ* de un mismo *dawr* puede haber un *fatrah*.<sup>55</sup> En AYS, el *'asās* no es un *imām*. El *imām* tiene, metafísica y por ende históricamente, un rango subsecuente, inferior. En el sexto *dawr* *'Alī* es el *'asās*, mientras que sus

---

في موسى وآياه ومنقبته؛ في دور عيس وأشياعه وغيبته؛ في دور محمد صل الله عليه وآ له وأنصاره وهجرته؛ في دور القائم ورسومه وقدرتها؛ في ان الدور لا يكون إلا من اثنين صامت وناطق؛ الفترة التي تقع في الادوار؛ في ادوار النطقا.

<sup>52</sup> La idea de que sólo ha habido seis *adwār* implica que todas las religiones mencionadas en el Qur'ān deben ser incluidas en uno de dichas *adwār*, lo cual es problemático en el caso de los zoroastrianos (al-Majūs) y los sabeos (Qawm Sabā'). Este tópico es discutido en el doceavo *faṣl* de la segunda *maqālah* del *KN* (pp. 82-85), titulado:

في العلة التي من تجلها يروج بعض المخترعين الكذابين ما يروج للروسل من السوق والدعوة.  
<sup>53</sup> ... وإمّا وجب أن تنتهي كميّة الأئمة في كلّ دورٍ من العدد إلى سبعة، لأنّ الكلمية المطلقة سبعة، وهي الخطُ والسطح والجسم والزمان والمكان والعدد والعقول. [...] أعني النكفاء والأسس، الأنتهاء في العدد إلى سبعة، وأزمنتهم كانت سبعة، وأقاويلهم وما هو شبيهة بالأقاويل مقتصرة على سبعة في باب القسمة، وجب أن يكون عددُ الأئمة غير مجاوزٍ عن سبعة. وإذا بلغ العدد إلى سبعة ظهر من آثارِ النفس في السابع حالٌ جديدٌ، يعلو على أحوال الأئمة الستة. ولهذا المعنى وقع سابعُ أبنية الإسلام إلى طاعة أولي الأمر، لأنّ من عند سابع الأئمة في دور محمد الله عليه وعلى آله ينوّل الأمر من يجب على الخلق طاعته.

(KI, pp. 178-180.)

<sup>54</sup> فواجب أن يكون في كلّ زمانٍ للخلق إمامٌ هادٍ مهتدٍ، لا تخلو الأرض منه، إمّا ظاهرٌ وإمّا مستورٌ.

(KI, p. 167.)

<sup>55</sup> Este tópico es considerado en el onceavo *faṣl* de la sexta *maqālah* del *KN* (pp. 192-193), titulado:

في الفترة التي تقع في الادوار.

descendientes – propiamente designados como tales – son *a'immaḥ*.<sup>56</sup> El último *imām* deviene el *nāṭiq* del siguiente *dawr*. La excepción es el último, séptimo *dawr*. En la transición del actual, sexto *dawr* al último, séptimo *dawr*, Muḥammad b. Ismā'īl ha alcanzado el grado de Qā'im, si bien todavía debe aparecer como tal. En el último, séptimo *dawr* Muḥammad b. Ismā'īl, como al-Qā'im, condensa los grados de *nāṭiq* y 'asās. La mediación deja de ser ontológicamente necesaria. Una secuencia completa de un *nāṭiq*, un *asās* y siete *a'immaḥ* – con el último de dichos *a'immaḥ* deviniendo *mutimm* – agota cada uno de los primeros cinco *adwār*. En el actual, sexto *dawr*, dado que Muḥammad b. Ismā'īl se encuentra en *ghaybah*, mientras dicha circunstancia persista existen no sólo un *nāṭiq*, un *asās* y siete *a'immaḥ*, como en las anteriores cinco *adwār*, sino también siete *khulafā'*. Estos *khulafā'* son identificados con los *khulafā'* fāṭimiyyūn. El primero de ellos – el cuarto contando desde Muḥammad b. Ismā'īl, en su registro cronológico – es 'Abd 'Allāh al-Mahdī, el cual es implícitamente mencionado por AYS.<sup>57</sup>

Sin embargo, desde la perspectiva de AYS estos siete *khulafā'* no son sólo *khulafā'* sino también *a'immaḥ*.<sup>58</sup> Es decir, representan un segundo ciclo de siete *a'immaḥ*, tal

<sup>56</sup> Al respecto, cabe acotar lo siguiente: “[H.] Corbin wanted to take AYS’s doctrine of the Founder (*al-asās*) as referring to the *imām*. But even seeing references to the Founder as indicating the first *imām* only does not fit what the author of the *KY* means by this term. The Founder holds a rank higher than *imām*, at least this is what AYS claims in this and other works and it clearly seems to be the doctrine of the Ismā'īliyyah in his time. ‘Alī thus was not an *imām*. Using a later Ismā'īlī understanding of doctrine to explain AYS is therefore unsafe” (Walker, 1994: 34).

<sup>57</sup> ... وافتن الناس به ايام خلفائه الأربعة. قلما بلغ الأمر الى الرابع وتيسر له من افتتاح المدن ما تيسر أيئس الضد من رواج سوقه وايقن ان لا قوام له مع صاحب الدين المستنلف في ارض الله سبحانه باذنه... (KS, p. 84 [p. 260].)

<sup>58</sup> والاعداء قصد كل رسول الى بيت من البيوت فعظمه وشرفه وسمّاه بيت الله وأمر امته بالسعي نحوه وقضى بطاعته وفوّضه بالخدمة لذلك البيت وجعله سمة الأمام المفترض الطاعة للقائم بعده مقامه، فإذا بلغ الأمر الى الغاية التي لا يحتاج الامام فيها الى الكتمان والتواري وأخضع الخلق كلهم وصاروا تحت أمره ونهيهِ من غير ان يكون له منازع ينازعه في الإمامة والخلافة يجب رفع هذه الشريعة التي هي القصد الى هذه البيوت المذكورة انفاً اذ ظهر من هذه البيوت سمته وعلامته.

(KN, p. 178.)

وأمّا من دور الستر الى دور الكشف كانتقال آدم من دور الكشف الى دور الستر وكانتقال القائم عليه السلام من دور الستر الى دور الكشف ومن حد الامامة الى حد الناطقية وكانتقال النطقاء الخمسة من حد الامامة الى حد الناطقية ووجدت سمات الانتقال في ادوار النطقاء سبعة قسمة انتقال دور آدم من دور الكشف الى دور الستر هبوطه الى الارض من ماجنة وسمة انتقال نوح من حد الامامة الى حد الناطقية هبوطه من السفينة الى الارض التي استقر عليها وسمة انتقال الخليل هجرته من مسقطه الى ارض تامة وشعابها كما قال تعالى حكاية عنه اني مهاجر

como se lo determina en la reforma de al-Mu'izz. Si bien supuestamente debe existir solamente un único *dawr* de siete *khulafā'*,<sup>59</sup> AYS sugiere que esta "repetición" (*mathnā*, pl. *mathānī*) de siete *khulafā'* puede ser recurrente,<sup>60</sup> como en la doctrina fāṭimī anterior

الى ربّي وسمة انتقال الكليم، هجرته من الشام الى بيت المقدس ومجاورته التيه، وسمة انتقال المسيح رفعه الله اياه الى السماء في قوله تعالى ذكره: بل رفعه الله اليه وسمة انتقال محمد من حد الأمامة الى حد الناطقية هجرته من مكن الى المدينة وسمة انتقال القائم سلام الله على ذكره من دور الستر الى دور الكشف غيبته ثم بروزه بعد الغيبة الى قوله. (KN, p. 186-187.)

ولما وجبت هذه القسمّة في الكمية المطلقة، [و] لم تُوجد الكمية في غير هذه الأقسام المذكورة، وجب أن يكون عددُ الأئمّة بالكمية. مُوازياً لعدد أقسامها. وإِنَّمَا شَبَّهْنَا الأئمّة بالكمية المطلقة لأنّ الكمية مقاديرُ الجواهر المتجسّمة، ومقاديرُ ما يلحق بها من أزمنتها وأمكنّتها وعددها وقولها. فقلنا إنّ الجواهر المتجسّمة بإزاء النطقاء، والأشياء اللاحقة بها بإزاء الأسس، ومقاديرها بإزاء الأئمّة الذين هم مقاديرُ أدوارهم، ومقاديرُ أزمنتهم، ومقاديرُ أقوالهم، ومقاديرُ أعدادهم. ولما وجب لهم، أعني النطقاء والأسس، الانتهاء في العدد إلى سبعة، وأزمنتهم كانت سبعة، وأقوالهم وما هو شبيهة بالأقوال مقتصرٌ على سبعة في باب القسمّة، وجب أن يكون عددُ الأئمّة غيرُ مجاوزٍ عن سبعة. وإذا بلغ العددُ إلى سبعة ظهر من آثارِ النفس في السابع حالٌ جديدٌ، يعلو على أحوال الأئمّة الستة. ولهذا المعنى وقع سابغُ أبنية الإسلام إلى طاعة أولي الأمر، لأنّ من عند سابغ الأئمّة في دور محمّد صلّ الله عليه وعلى آله يتولّى الأمرُ مَنْ يجب على الخلق طاعته. وهكذا وقع سابغُ أحوال الصلاة التي هي عمادُ الدين التسليم، يعني أنّه يجب على الخلق تسليمُ المرتبة الشريفة إلى سابغ الأئمّة من دور محمّد صلّى الله عليه وعلى آله. وليس لأهل الظاهر في هذه المسألة نصيبٌ في السؤال والجواب والمعارضة، لأنّهم لا يرون للإمامة أصلاً ولا منبعً، بل يرونها مهملةً غيرَ مضافةٍ إلى أصلٍ. وإنّما يقولون بإمامة أولاد الزنا والفُسّاق إذا قعد أحدُهم على كرسي واغترّ هو بلجّبه وغازته فأما الذين يَرَوْنَ أصلاً ومنبعاً فإنّهم إنّ لم يَرَضُوا بهذه القسمّة، فإنّنا نسألهم عنها هي متناهية العدد أم غيرُ متناهية؟ فإن كانت غيرَ متناهية لم يكن لها فضيلة، إذ ما لا نهاية له معدومٌ الفضيلة. وإن كانت متناهية، فإنّما أن تكون مقتصرةً على السبعة التي أوجبت الكمية المطلقة تناهيها إلى أقسامها، أو مجاوزةً عنها إلى غيرها. ومجاوزتها إلى غيرها من العدد بلا علّة غيرُ واجبٍ، والعلّة لها من غيرِ الكمية غيرُ موجودة. فالإمامة إذاً مقتصرةٌ على أقسام الكمية التي هي السبعة، غيرَ مجاوزةٍ عنها إلى عددٍ سواها، فأعرفه إن شاء الله.

(KI, pp. 179-180.)

<sup>59</sup> أ. هي متناهية العدد أم غيرُ متناهية؟ فإن كانت غير متناهية لم يكن لها فضيلة، إذ ما لا نهاية له معدومُ الفضيلة وإن كانت متناهية فإنّما أن تكون مقتصرةً على السبعة التي أوجبت الكمية المطلقة تناهيها إلى أقسامها، أو مجاوزةً عنها إلى غيرها. ومجاوزتها إلى غيرها من العدد بلا علّة غيرُ واجبٍ، والعلّة لها من غيرِ الكمية غيرُ موجودة والإمامة إذاً مقتصرةٌ على أقسام الكمية التي هي السبعة، غيرُ مجاوزةٍ عنها إلى عددٍ سواها، فأعرفه إن شاء الله.

(KI, p. 180.)

<sup>60</sup> وأعز صلاة، وأسناها، على خلفاء النطقاء ابواب صاحب القيامة، الذين هم أئمة ادوارنا، اوفر صلاة، وأوفاهها وعلى خلفاء صاحب القيامة، بتكملة السبع المثاني، الذين بهم تشرق الارض بنور ربحا امجد صلاة، وأزكاها، وعلى

a al-Mu‘izz. No es posible saber si la ambigüedad de AYS sobre el advenimiento de Muḥammad b. Ismā‘īl como el Qā‘īm esperado y el rol de los *khulafā’* hasta entonces es o no deliberada, quizás intentando representar una perspectiva conciliadora en la Ismā‘īliyyah respecto a la Fāṭimiyyah (Alibhai, 1983: 147; Kamada, 1988: 2). En la mayor parte de las instancias donde AYS refiere a los *a’immah*, también lo hace con los *lawāḥiq*. Las dos figuras – los *a’immah* más los *lawāḥiq* – son denominadas en conjunto las “ramificaciones” (*far’*, pl. *furū’*) extendiéndose desde los dos *asāsān*; es decir, el *nāṭiq* y su *‘asās*. El *nāṭiq*, el *‘asās*, el *imām* y el *lāḥiq* de cada *dawr* son denominados como los “fortalecidos” (*mu’ayyadūn*) por la divinidad, ya que todos ellos participan de su *ta’yīd*.

Cada *dawr* está signado por una *sharī‘ah* específica. La *sharī‘ah* es definida en sí misma como intrínsecamente humana: el *‘aql* y la *nafs* adoran a Dios por su “instinto” (*gharīzah*) y no por una constricción.<sup>61</sup> En cierto sentido, la *sharī‘ah* y el *imām* – o su successor, el *khalīfah* – son metafísicamente equivalentes. En un mundo físico, la *sharī‘ah* corporeiza la racionalidad que le es esencial en el mayor grado posible (Walker, 1996: 76). El objetivo último, tanto del *khalīfah/imām* como de la *sharī‘ah*, es hacer posible la vida humana, ya que sin un *imām* el caos prevalecería, el débil se vería indefenso, los creyentes estarían inseguros y el mundo colapsaría.<sup>62</sup> La *sharī‘ah* más prístina es la dada por el primer *nāṭiq*, Ādam/Adán, aunque no es una *sharī‘ah* específica.<sup>63</sup> En Ādam/Adán, el proceso de legislación es un acto de nominación:

القتبيين من بركات علومهم السلام مرحمة الله [...].

(KN, p. 4.)

ان ادوار النطقاء سبعة وتبدأ من آدم صاحب الدور الأول وتنتهي بالقائم صاحب الدور السابع وهذا الدور يسمى الدور الكبير. أمّا بين كل ناطق وناطق فيسمى دوراً صغيراً ويكون فيه سبعة أئمة، الأ في الفترات. فآدم هو الناطق الأول للدور الأول وأساسه الصامت شيث وبعده ستة أئمة، وبعده نوح صاحب الدور الثاني وأساسه الصامت سام وبعده ستة أئمة، وبعده إبراهيم صاحب الدور الثالث وأساسه الصامت اسماعيل وبعده ستة أئمة، وبعده موسى صاحب الدور الرابع وأساسه هرون وبعده ستة أئمة، وبعده عيسى صاحب الدور الخامس وأساسه شمعون الصفا ومن بعده ستة أئمة، ومن بعده محمد صاحب الدور السادس وأساسه علي ومن بعده أئمة كثيرين حتى القائم الذي هو صاحب الدور السابع وصاحب الكشف والظهور. فأعلمه.

(KN, p. 193.)

<sup>61</sup> Este tópico es considerado en el onceavo *faṣl* de la quinta *maqālah* del KN (pp. 175-177), titulado:

في علة وجوب الشريعة.

<sup>62</sup> Este tópico es considerado en el octavo *bāb* del KI (pp. 167-180), titulado:

في معرفة الإمامة.

<sup>63</sup> فصاحب النداء افضل من صاحب الاصطفاء وصاحب الخلة افضل من صاحب النداء وصاحب الكلام افضل

“[Ādam/Adán] creates valid linguistic forms from the conveyance of abstract reason” (Walker, 1996: 49). Esta *sharī‘ah* dada por Ādam/Adán coincide con la racionalidad intrínseca de la realidad que expresa. En ese tiempo, el ser humano era capaz de entender, por sí mismo, la verdad. En ese sentido, en la *sharī‘ah* de Ādam/Adán la única mediación es la nominación. Sin embargo, el creciente alejamiento del ser humano de la verdad genera la necesidad de un “puente” entre la racionalidad de la realidad y la manifestación

من صاحب الخلة وصاحب الكلمة والروح افضل من صاحب الكلام وصاحب الروية افضل من صاحب الكبة الروح وأفضلهم كلهم اذا قدر على المحاسبة، فإذا كل رسول يفضل على الذي تقدمه بدرجة او درجتين. ولما كانت الإمامة متولدة من النبوة ثم وجدت الإمامة تزداد كل امام شرفاً وفضلاً ويظهر لك ذلك عند بلوغ الامامة الى السبق من الأئمة فانه يصير ناطقاً، فلو لم يكن فيه من الفضل والشرف، ليس في الأئمة الذين تقدموه لم يبلغ الى مرتبته الناطقية، واذا كان للسابق من الأئمة الفضل والشرف على من تقدمه ظاهراً كان للسادس ايضاً الفضل على من تقدمه، وللخامس كذلك الفضل على من تقدمه الى ان ينتهي الأمر الى اول الأئمة، فإذا كل رسول يفضل على من تقدمه بدرجة او درجتين.

(KN, pp. 165-166.)

ان معنى اسم الدور على نوعين: دور كبير ودور، فالدور الكبير هو يتدنى من آدم عليه السلام الى القائم سلام الله عليه. أما الدور الصغير فهو بين كل ناطق وناطق ويتخلل الدور سبعة ائمة مستقرين الآ في الفترات التي تحدث لعل وأسبابو، فمن آدم الى نوح دوراً صغيراً ومن نوح الى ابراهيم دوراً صغيراً [...] وهذه الادوار الصغيرة عددها سبعة فاعلمها قال الله تعالى ذكره: وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً [Q. 20: 115]. أي معناه انه لم يصبر على الذنب لما اضله ضده الذي استكبر عن السجود له وكان شرف في ولده شيث ولم يزل الدور ينتقل من هابيل الى شيث الى غيره من الأئمة حتى ظهور نوح صاحب الدور الثاني [...]. ان اول الادوار هو دور آدم وهو اول مرتبة النطق وأول مرتبة دور الستر ولم يكن له شريعة يأتي بها. أما القائم فهو صاحب دور الكشف الذي يكشف ما استتر من ادوار النطق كما بدأ الله - الحلقة بادم.

(KN, pp. 181-182.)

ثم وجدنا الله تعالى ذكره قد خَصَّ باسم الشريعة خمسة من الرسل، وهم: نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم، مثل قوله: شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ؛ وكقوله: وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ ابْنِ مَرْيَمَ. فَخَصَّ بالتسمية والشريعة هؤلاء الخمسة دون سائيرهم. وإذا لزمهم تخصيص التسمية والشريعة لزمهم الفضل والشرف والدرجة والمنزلة [...] والخامس وهو محمد صلى الله عليه وعليهم أفضل الرسل وأفضل أصحاب الشرائع، وهو خاتمهم وأكبرهم درجة وأعظمهم منزلة. زما سوى هؤلاء لبُسمَتَيْنِ، أعني أصحاب الشرائع، فإنَّ الفضل لكل واحد منهم على صاحبه على مقدار قَرْبِهِ وَبَعْدِهِ. فكان الرسل الذين كانوا في دور آدم دون فضل الرسل الذين كانوا في دور نوح [...].

(KI, p. 142.)





porque las abluciones, las postraciones, el ayuno, la caridad, la peregrinación y el “esfuerzo” (*jihād*) mantienen a los seres humanos limpios, ejercitan sus cuerpos, mantienen a raya los malos pensamientos, introducen un espíritu de humildad, los avezan para las dificultades, dominan la pereza, distribuyen las riquezas generadas y mantienen la seguridad de las tierras islámicas. Segundo, porque la diversidad de los seres humanos haría imposible la vida en comunidad si no fuera por la presión de una coerción externa y la imposición de determinados mandamientos. Tercero, porque la *sharī‘ah* les recuerda a las almas unidas a los cuerpos la adoración de Dios, las retrae de su excesiva atención al mundo físico y ayuda a evitar que Dios sea representado ora a partir de cualidades observadas en el mundo creado, ora como un principio abstracto.<sup>65</sup> Desde un punto de vista, así como no existe una *sharī‘ah* específica en el *dawr* de Ādam/Adán, no la habrá tampoco en el *dawr* de Qā‘īm. Cada uno de los rangos se reducirá al del Qā‘īm. El Qā‘īm será el mensaje – la *sharī‘ah* – como quien lo lleva – el *nātiq* – y quien lo interpreta – el

---

الثاني الرسول تحته عقل ناطق يجب عنه الدين، وفي الربع الثالث الشريعة تحتها عقل مؤلف يجب عنه في هذا الدور الاسلام، وفي الربع الرابع التأويل تحته عقل مكسوب يجب عنه في هذا الدور الايمان. وهذه هي صورة الدائرة: ان هذا الدائرة ابتداءها بالغريزة، وانتهاءها الى التأويل، ولا يلزم التأويل لمن عطل الشريعة واهملها، وكذلك الشريعة لا تلزم لمن انكر الرسالة وجحدتها، وكذلك طاعة الرسول لا تلزم من فقد الغريزة وعدمها، وبالعكس فان من صحّت غريزته وجب عليه الاقرار بالرسل، ومن اقرّ بالرسل، وجب عليه استعجال الشريعة، ومن وجب عليه استعجال الشريعة، وجب عليه الوقوف على التأويل، ومن وقف على التأويل ولم يستعمل شريعة الرسول، كان مثله كمثل من اعطى الغريزة الصحيحة فعكف عليها ولم يؤمن بالرسل، فها عن قريب يقع في التعطيل الذي سلب عنه حلافة التأويل، وتفسد عليه غريزته. ومن وقف على التأويل، ولم يقصر في استعجال الشريعة كان مثله مثل من اعطى الغريزة الصحيحة فأمن بالرسل، وقبل اثرهم فهو عن قريب يحصد ما زرع من زيادة في البيان، ولطافة في الازهان. نسأل الله جل جلاله ان يجعلنا ممن وقف على التأويل، واستعمل الشريعة، وآمن بالرسل، واتبع عقله، ونعوذ بالله ان يجعلنا ممن اعتمد على عقله، دون الايمان بالرسل، وعلى التأويلات دون استعجال الشرائع انه ذو فضل كريم.

(KN, pp. 51-53.)

<sup>65</sup> Estos tres argumentos son dados en tres *maqālāt* diferentes del KN. El primero aparece en primer lugar en las pp. 54-55, en el segundo *faṣl* de la segunda *maqālah* (pp. 53-56), titulado:

في العلة التي من اجلها يختار الله بعض عباده للرسالة.

En segundo lugar, en en la p. 179, en el doceavo *faṣl* de la quinta *maqālah* (pp. 177-180), titulado:

في كيفية رفع الشرائع ولماذا.

El segundo aparece en la p. 176, en el onceavo *faṣl* de la quinta *maqālah* (pp. 175-177), titulado:

في علة وجوب الشريعة.

El tercero aparece en la p. 175, en el mencionado onceavo *faṣl* de la quinta *maqālah* (pp. 175-177), titulado:

في علة وجوب الشريعة.

*asās*. Sin embargo, desde otro punto de vista, incluso el mismo Qā'im no abrogará toda la *sharī'ah*.<sup>66</sup> La dimensión “racional” (*‘aqlī*) de la *sharī'ah* – la misma que prevalece en el tiempo de Ādam/Adán – es consubstancial al ser humano y no puede ser abrogada. Solo su dimensión “convencional” (*waḍ'ī*) lo será.<sup>67</sup>

Por cierto, “the doctrine of salvation forms the necessary counterpart to the cosmological doctrine in the metaphysical system of AYS” (Daftary, 2007: 231). La doctrina cosmológica se compone de una serie de proposiciones teóricas que resultan en las implicancias prácticas supuestas por la doctrina de la salvación. Así, “[en AYS] the upward return is of even greater concern” (Walker, 2006: 81). El camino de retorno implica la purificación de la *naḥs* individual, la cual depende de la adquisición de un cierto tipo de conocimiento. Este conocimiento “abre” y “conquista” – en el doble sentido del verbo “*fataha*” – el camino a la salvación. Este camino sólo está abierto para aquellos quienes no saben naturalmente, pero pueden ser enseñados: los seres humanos – no es el caso de los animales, ya que saben instintivamente todo lo que, como tales, deben saber.<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup> [...] ذلك الانفس المتحدة باشخاص البشر اذا نسيت عالمها وعشقت عالم الطبيعة ومالت اليها وعطفت عليها وعبدتها زالت عن تنزيه مبدعها وتقديسه عن سمات المربوبين وشبهته بما عشقته ووسمته بما عبدته فلزمها من تدبير الدين وسياسته على السن اربابه الذين هم رسل الله للخطر والاباحة والأمر والنهي والحمل على البدن في كل وقت من رسوم الشرائع المختلفة باختلاف الازمنة ليزول عنها ما يلطخ بها من أدناس التشبيه وادراغ التعطيل وتبلغ الى التقديس والتسبيح المبدعها فتكون سياسة أرباب الدين للانفس كالاعلال والقيود الموضوعة عليها، فاذا عنها آفات التشبيه والتعطيل رفع عنها آفات النواميس المختلفة واطلق لها الاقصار على قضاء حقائقها بالتفكر دون مثل، الم تر الى حكى الله تعالى ذكره في فضلية ناطقنا عليه السلام اذ سمى الشرية الواجبة على الامم السالفة اغلالاً وإصراً قوله ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم وانما اكرمهم الله تعالى ذكره برفع الاصار والاغلال عن امته لان التوحيد في شريعته قد بلغ الى اقصى غاياته من جهة الإداء والعبارة وهي الشهادة الخالصة التي جمعت بين النفي الإثبات. وان كانت الامة من بعده قد صرفتها الى جهتها المقصودة بما حيث اضافت اليها التشبيهات التي هي سمات الخلقة وصفات البرية فإذا بلغ الامر الى القائم سلام الله عليه وجع الحال من الكم الى الفكرة ورفع عن التوحيد التقسيم والتفسييم الذين وقعا في هذه الشهادة من جهة الاداء بمنطق ولم يبق التوحيد الا التقديس والتنزيه ورف سلام الله عليه بقايا الاغلال والاصار وساس الخلقة بالسياسة القدسية المستغنية عن التمييز [...].

<sup>67</sup> La diferencia entre las dimensiones *waḍ'ī* y *‘aqlī* de la *sharī'ah* es analizada en el doceavo *fasl* de la quinta *maqālah* del KN (pp. 177-180), titulado:

في كيفية رفع الشرائع ولماذا.

<sup>68</sup> ،فأما الأمر فيان المملكة لا بقرم الأ بالنبوة فأننا نخبر عنه الآن فنقول ان المؤايد من البدء الى البشر مفقودة الرئاسة وفي البشر موجودة وذلك اننا لا نجد شيئاً من المعادن وهو رئيس سائرهما، ولا شيء من النبات يترأس على الاشجار

Ahora bien, AYS no parece entender el camino de retorno exclusivamente como un movimiento de salvación individual sino como un proceso de salvación histórico y colectivo (Walker, 2006: 81). En principio, dado que AYS no identifica a la Ismā'īliyyah como “la” *ummah* sino como una fracción que acepta al *imām* legítimo, afirmando que incluso aquellos que rechazan al *imām*, “el común de la comunidad” *al- 'awāmm min al-ummah*), están “en la comunidad” (*fī al-ummah*),<sup>69</sup> esta referencia colectiva señala al menos a toda la *ummah* islámica.

El conocimiento tiene un único origen: Dios. En cada *dawr*, la dimension *zāhirī* de este conocimiento – es decir, la *sharī'ah* – es transmitida por el *nāṭiq*, mientras que la dimensión *bāṭinī* – es decir, el *ta'wīl* – es transmitida por el *asās*. Luego de la desaparición física del *nāṭiq* y el *asās*, en el actual, sexto *dawr*, la jerarquía histórica de la *da'wah* proporciona la guía necesaria – tanto en lo *zāhir* como en lo *bāṭin* – para el ser humano. La adquisición de este conocimiento no puede hacerse individualmente: implica la guía que sólo la *da'wah* puede ofrecer. Dado que el mensajero de este conocimiento – el *nāṭiq* – y de su entendimiento acabado – el *asās* – no son más accesibles físicamente, es preciso aceptar la mediación de aquellos que han recibido, son capaces de entender y han sido autorizados para legítimamente impartir el *ta'wīl*.

El único conocimiento auténtico es – o proviene desde – el *ta'wīl*. El “poder” se define por los niveles de conocimiento. Todo el conocimiento – y por ende, todo el poder – proviene de Dios. Por la naturaleza del conocimiento, puede ser transmitido pero no compartido. Por la naturaleza del poder, puede ser delegado pero no compartido. Existe

---

التي من نوعه ولا شيء الحيوان الغير ناطقة من هو رئيس في نوعه ولا المشاركين له في النوعية التي يرجعون اليه في الرئاسة لا نوع حمار ولا نوع فرس ولا نوع ثورولا نوع فيل ولا نوع اسد بل كلما وصفناه من المواليد كانها شيء مهمل لا يأنس بعضهم الى بعض فلما بلغ الامر الى الانسان وجد في نوعه الرئيس والمرؤوس فنظرنا فيه فوجدناه من ارث النبوة لان بالنبوة تثبت الرئاسة للرسول على القرم المرسل اليهم ليرجعوا اليه بالاستماع والقبول وليبلغوا به الى دار القرار وكان ما بلغ الرسول اليهم من رسالة خالقهم أوضاعاً وأحكاماً تحتها اصباح وإيمان وأبواب فلا بد من ائمة يحفظونها على الامة، فاغتصب ملوك ملة الرئاسة من أيديهم وجعلوها دولة يتداولها بنبيهم معتصمين بعد النبوة مستيقنين بان المملكة لا تقوم لهم لها الأ بالاعتصام بعدها وهو مثل ذكر اسماءهم على امنابر في الجمعاعات والاعياد بعد ذكر رسول الدور ومثل اثبات ذكر اسماءهم في السكة لضرب الدراهم والدنانير بعد ذكر اسم الرول ولو انهم تفردوا بذكرهم وخلوا ذكر بسولهم لم يمكنهم ذلك فإذا قوام المملكة بالنبوة.

(KN, p. 174.)

<sup>69</sup> والدليل عليه ما ظهر في الأمة من الاختلافات التي أدت إلى سفك الدماء.

(KI, p. 168.)

un único conocimiento: el conocimiento que proviene del *ta'wīl*. Por ende, existe un único poder: el poder que viene de quienes dominan el *ta'wīl*. Por un lado, en cada *dawr* el *asās* recibe del *nātiq* la mitad del poder que el *nātiq* tiene. Por otro lado, cada rango se reduce con respecto al ontológicamente superior, el cual lo condensa: el *nātiq* es tanto *nātiq* como *asās* pero el *asās* es solamente *asās* – y lo mismo en todos los niveles. Ahora bien, el conocimiento es siempre uno y el mismo conocimiento y el poder es siempre uno y el mismo poder. Por circunstancias históricas, el poder que proviene del conocimiento puede no tener una manifestación visible. Sin embargo, esto no conlleva significación ontológica alguna. El conocimiento es uno y quienes cuidan de él – ora en sigilo, como durante los ciento cincuenta años del *dawr al-satr*, entre el momento en que Muḥammad b. Ismā'īl entra en *ghaybah* y 'Abd 'Allāh al-Mahdī, ora abiertamente, como es a partir del *dar al-kashf*, el cual principia con la fundación del *khilāfah fāṭimī* – siguen una única línea de transmisión.

En AYS, el dominio de la *siyāsah* no se determina por asuntos subjetivos. La necesidad del *imāmah* no se sigue de cuestiones prácticas propias de la pertinencia de los seres humanos de gobernarse de una u otra manera. Incluso habiendo sido impuesto por la revelación, el *imāmah* resulta de la naturaleza del ser humano. Por ende, el *imāmah* es políticamente obligatorio porque es ontológicamente necesario. En AYS, existe una congruencia fundamental entre la esencia última de la realidad y las necesidades humanas (Crone, 2004: 272). Sin embargo, incluso así, la mayor parte de la humanidad vive en un contexto religioso y político artificial. Si la ignorancia redundaba en la ilegitimidad, el conocimiento concluye en el poder. Así, las expresiones “conocimiento legítimo” y “poder legítimo” no son más que giros retóricos. Sólo existe el conocimiento y la ignorancia. Sólo existe el poder o la usurpación.<sup>70</sup>

---

<sup>70</sup> ان الفرق بين النبوة والمملكة هي ان النبوة منه من من الله بمنّ بها على ما يشاء من عباده، والمملكة دولة بين الناس ثم هي اعني النبوة تنزع الملك ممن بايديهم الملك وتضمه الى نفسها ثم يجتهد في تقويتها والقيام بما ليشد بها ملكة. ثم هي اعني النبوة لا تحكم باحكام الملك ولا تجري على سياساتها. والمملكة لا بد لها ان تحكم باحكام النبوة ويجري على منهجها. ثم هي اعني النبوة احكامها معدودة متساوية واعمالها موزونة متكافئة، واحكام المملكة غير معلومة ولا معدودة ولا متساوية او موزونة بل هي اعني المملكة على البحث وحسن الرأي (KN, p. 172.)

فان رفعت النبوة عن المملكة لم يبق لها قوام ويصير الامر للمتغلبين فيكثر القدر بهم وكذلك الفساد من سفك الدماء والخراب وقلة الثبات لمن ينقلب، لان آلة الغلبة قد تكثر في الناس من البطش والقوة والشجاعة وكل امرء

### 1.8 AYS: el *KY*

En el marco de la secuencia cronológica general en la que AYS produce sus textos, el *KY* parece haber sido compuesto entre el ascenso de al-Mu‘izz, en el 341/953, y la escritura del que aparentemente es el último texto de AYS, el *KI*. Por ende, ya que el *Kitāb al-Maqālīd* probablemente precede el *KI*, y el *KY* es de un período anterior, el *KY* parece haber sido escrito alrededor del 350/961 (Walker, 1994: 28).

En la actualidad, existen dos ediciones críticas del texto árabe<sup>71</sup> del *KY*: Corbin (1961) y Ghālib (1965). En su edición crítica, H. Corbin se vale de un único ms. – el más antiguo de los dos mss. de la Collection Ḥamdānī – en cuya guarda aparece una nota de propiedad donde figura el nombre de “Sayyid Ṭāhir al-Ḥamdānī”, luego de lo cual se listan una serie de declaraciones de propiedad, entre las cuales se menciona la colección de la “Muḥammadiyyah Ḥamdāniyyah” de Sūrat (India). Además, H. Corbin considera del mismo ms. sus notas marginales, las cuales incluyen correcciones, variantes y comentarios del copista. En el aparato crítico de su edición, H. Corbin rotula a su ms. como “A” y a las notas marginales como “Ah”. Por su parte, en su edición crítica M. Ghālib afirma haber utilizado dos mss. desconocidos – y no disponibles – descubiertos en Pakistán y Afganistán. Al respecto, vale notar que la edición de Ghālib repite la mayor parte – si no todos – los errores de transcripción que se encuentran en la edición de H. Corbin (Walker, 1994: 32). Una mayor elucidación sobre el texto árabe en sí mismo es brindada por W. Madelung (1964).

En su traducción del texto, P. Walker (1994) consulta cuatro mss., incorporando sus variaciones y comentarios al texto en inglés. P. Walker consulta tres mss. El primer ms., rotulado “A”, es el mismo consultado por H. Corbin, de la Colección Ḥamdānī, datado Shawwāl 1306/1889 (90 folios, copiado por ‘Īsā b. al-Shaykh al-Fāḍil Dā‘ūd b. ḥā’ī). El segundo ms., rotulado “F”, es un ms. de la Colección Fyzee de la Bombar University Library, datado 19 Shawwāl 1258/1842 (103 ff., copiado por Ilāh-bakhsh b. Nūrbhā’ī). El tercer ms., rotulado “H”, es un ms. de la Colección Ḥamdānī, datado 12 Ṣafar 1330/1912, copiado por Ṭāhir b. ‘Abd al-Qādir b. ‘i, y cuenta con dos partes: la primera contiene 56 ff. y la segunda 38 ff. I. Poonawala da una lista de nueve mss.:

---

يجب ان تكون الرئاسة له والمملك بيده [...].

(KN, p. 174.)

<sup>71</sup> Si bien no menciona explícitamente al *KY*, el *Khwān al-Ikhwān* de Nāsir Khushraw, escrito en persa, parece ser una paráfrasis del texto de AYS. Por ende, es utilizado tanto por H. Corbin como por P. Walker para dilucidar ciertos pasajes problemáticos en el texto árabe del *KY*.

“Fyz 16 (Goriawala, 12); Ham, DC 1330, in two parts bound separately; Ism. Ass.; Kin, wormeaten old copy; Qay; Qur, DC 1335 a page missing from the beginning; Tübingen, probably one of the mss. from which Ghālib prepared his edition; Wak: 1, DC 1140 marginal corrections and comments; 11, DC 1304 with marginal comments; 111, DC 1336; collection of Kāmil Ḥusayn as stated in his *Ṭāʾifah al-Is māʾiliyyah*, 181” (Poonawala, 1977: 85).<sup>72</sup>

Por mi parte, he consultado otros cuatro mss. listados pero no estudiados por el mismo P. Walker (Walker, 1994: 32, nota 30): uno de la Universität Tübingen y tres del Institute of Ismaili Studies.<sup>73</sup> Considerando que todos los mss. que se conservan son relativamente modernos, vale admitir lo siguiente.

“The text itself is surely corrupt or faulty at too many points and this is a substantial defect that cannot be corrected simply by amassing evidence from modern copies. Without an old copy or, in its absence, without conjectures about the meaning, many passages may always remain problematic. Although it is always to be hoped that a better copy will turn up, since it is also likely that the corruption in transmission began long ago, the text itself may always be full of troublesome passages” (Walker, 1994: 33).

En la actualidad, existen dos traducciones del texto árabe. La primera es una traducción parcial de veintisiete caps. al francés (Corbin, 1961; reimpr. 1994). H. Corbin traduce la Introducción y los caps. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 11, 12, 15-19, 22-25, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 36, 38, 39 y 40, pero no los caps. 7, 9, 10, 13, 14, 20, 21, 26, 27, 33, 35 y 37. La segunda es una traducción completa al inglés (Walker, 1994). En palabras de P. Walker,

“it seems as though Professor Corbin least favoured those passages that are wholly or predominantly Neoplatonic in character and thus of less interest for someone concerned primarily with Ismaili doctrines. Another, equally plausible, explanation involves the uncertain state of the text itself. Without more manuscripts, particularly old ones, the Arabic version available must be judged with great caution. Seldom is the reading of the text completely obvious and therefore comfortable. It may be that Corbin provided a translation only for those sections where he felt confident of the meaning or where he

---

<sup>72</sup> Las referencias de las abreviaturas – las cuales aluden a diferentes colecciones de mss. – aparecen a lo largo de las “References” (Poonawala, 1977: 381-458). Sobre la base de dichos escuetos datos es difícil confirmar si dichos mss. son los mismos que considera primero H. Corbin y luego P. Walker – más, quizás, los que yo agrego aquí – u otros.

<sup>73</sup> Al respecto, le agradezco encarecidamente al Dr. Toby Mayer por su generosidad en abrirme las puertas del Institute of Ismaili Studies y al Dr. Wafi Momin, Head de la Ismaili Special Collections Unit del Institute of Ismaili Studies, por haberme amablemente dado acceso a los tres mss. Para más información sobre estos cuatro mss., ver el Apéndice A.

wanted to risk a conjecture about it” (Walker, 1994: 33).

La mayor parte del *KY* se ocupa de asuntos temáticamente filosóficos. Sin embargo, el *KY* no puede ser entendido como una obra de *falsafah* porque su propósito último parece ser doctrinal. En ese sentido, el *KY* “más que cualquier otro trabajo [de AYS] revela en la elección de sus temáticas, la dicotomía [en AYS] entre el pensamiento “neoplatónico” y el pensamiento ismā‘īlī” (Walker, 1994: 21). Con todo, tampoco es posible decir que se trata de una obra de *kalām*, ya que sus fundamentos doctrinales no se derivan de un cierto credo sino de principios racionales que invitan a su discusión mediante argumentos demostrativos. En ese sentido, el *KY* se encuentra a medio camino entre los textos de los *falāsifah* como al-Kindī, al-Fārābī e ibn Sīnā y los textos de los *mutakallimūn* como al-Ash‘arī, al-Māturīdī, ‘Abd al-Jabbār y al-Bāqillānī. En particular, AYS no ofrece una explicación general sobre sus fines al escribir ni de cuál es su audiencia esperada. Al fin y al cabo, AYS “fue tanto un ideólogo (*partisan*) como un filósofo: su mensaje es a la vez teórico y práctico, y su mensaje no comprende sólo un propósito intelectual sino también un objetivo social determinado” (Walker, 1993: 69). De cualquier modo, la relevancia intelectual de los textos de AYS que se conservan supera a los asuntos doctrinalmente sectarios de los que se ocupa. Sin duda, AYS es “el principal teólogo y filósofo musulmán “neoplatónico” de su tiempo, y por ende sus escritos son de considerable interés para la historia de la filosofía islámica” (Walker, 1994: 17).

La historia de las influencias – directas o indirectas, explícitas o implícitas – de AYS en el pensamiento posterior está todavía por escribirse. La relevancia de su influencia en la Ismā‘īliyyah, más allá de autores específicos como Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī o Nāṣir *Khusraw*, se manifiesta al ver la importancia que AYS – y el *KY* en particular – cobra en el *Fihrist al-Kutub wa al-Rasā’il* de Ismā‘īl b. Abd al-Rasūl al-Majdū‘ (editado por ‘Alī Naqī Monzawī (1966), Tehran). Allí, al-Majdū‘ clasifica la literatura ismā‘īlī en *ẓāhirī* y *bāṭinī*. A su vez, la literatura *bāṭinī* es dividida en *murattabah* y *ghayr murattabah*. Los textos *bāṭinī* de la categoría *murattabah* deben ser leídos *wāḥidan ba’d wāḥid* (*Fihrist*, p. 120). Entre ellos, sólo se nombran textos de dos *du’āh* del período faṭimī temprano, anterior a al-Kirmānī, cuando la *da’wah* comienza a estar más influenciada por los textos de los *falāsifah*: Ja‘far b. Manṣūr al-Yaman y AYS. De AYS, aparecen dos textos: el *KI* (*Fihrist*, p. 140) y el *KY* (*Fihrist*, p. 142) (Alibhai, 1983: 92-94). Del mismo modo, cuando A. Fyzee describe los programas de estudio de la *da’wah* musta‘īlī, post-faṭimī, en un caso, el de Ḥasan b. Nūḥ (m. ca. 939/1533), su guía

Ḥasan b. Idrīs le da una serie de textos para estudiar, entre los cuales se incluyen el *KI* y el *KY* (Fyzee, 1965: 232-249; Alibhai, 1983: 96). Al margen, una suma de diferentes autores, como ibn al-Nadīm en su *Kitāb al-Fihrist*, Nizām al-Mulk en su *Siyar al-mulūk* (o *Siyāsat-nāma*), Abū al-Qāsim Ismā‘īl b. Aḥmad al-Jīlī al-Bustī en su *Min kashf asrār al-Bāṭiniyyah*, contenido en *Al-Ismā‘īliyyūn: kashf al-asrār wa-naqd al-akfār*, Rashīd al-Dīn en su *Jāmi‘ al-Tavārīkh* o Abū al-Qāsim Kāshānī en su *Ta’rīkh-i ismā‘īliyyah* utilizan diferentes nombres – “Ya‘qūb”, “Abū Ya‘qūb”, “Ishāq”, “al-Sijistānī”, “al-Sijzī” (Walker, 1993: 16) – o expresiones – “bandānah” en persa, legible de distintos modos: “bandāna’i” o “bandānī” por referencia a Bandān, un distrito al norte de la región del Sīstan (Sijistān) (Ivanow, 1933: 33-35; Ivanow, 1963: 27-30); “bun-dānah”, “connaisseur du fondement” (Kraus, 485); “panbah-dānah” o “khaysafūj”, “cotton-seed” en persa y en árabe (Stern, 1970: 409-416) – para referirse a quien podría ser identificado como AYS. Las *Rasā’il al-Ikhwān al-Ṣafā’* comparten numerosos aspectos teóricos con AYS, aunque su relación es incierta (Alibhai, 1983: 77-79). En el *Kitāb al-Tawḥīd* de Abū Manṣūr al-Māturīdī es posible encontrar un paralelo significativo en la utilización del término *shay’iyyah* que resta ser estudiado (Alibhai, 1983: 82). La reciente identificación del *Kitāb al-Maqālīd* (o como es citado, el *al-Aqālīd al-Malakūtiyyah*) como una de las fuentes de ibn Taymiyyah en su *Sharḥ al-Iṣbahāniyyah* (Walker, 2017: 169, nota 7)<sup>74</sup> y los nuevos estudios sobre la lectura – y utilización – política de los textos “neoplatónicos” por los intelectuales de la dinastía ṣafavī (Di Branco, 2014: 105-120) muestran el potencial que es posible descubrir al investigar las influencias de AYS en el pensamiento posterior.

---

<sup>74</sup> La identificación ha sido realizada por Rodrigo Alem en su tesis doctoral inédita “The Intellectual Genealogy of ibn Taymīya” (The University of Chicago, 2015) de la cual he podido consultar solamente algunos pocos extractos.



## **2. Causalidad: conocimiento, mediación y participación en el KY**

### **2.1 El problema de investigación**

El asunto filosófico crucial en muchos de los textos “neoplatónicos” es “la explicación y justificación del por qué – y el cómo – del pasaje de la unidad a la multiplicidad” (Merlan, 1960: 1, nota 1). En el caso del denominado “neoplatonismo monoteísta”, el dilema aparece en la relación entre la creación voluntaria y la emanación necesaria, por un lado, y entre la trascendencia absoluta y la conjunción entre trascendencia e inmanencia, por el otro (Schlanger, 1968: 44). En el “neoplatonismo ismā‘īlī”, la misma cuestión se manifiesta como una tensión entre lo universal y lo particular. En AYS, su expresión más clara se ve en el núcleo del problema filosófico de la salvación de la *nafs* individual. En el KY, el problema de la salvación de la *nafs* individual – enfocado filosóficamente – puede ser entendido de dos modos a primera vista divergentes. Por un lado, como un movimiento de retorno individual de cada *nafs* particular, más allá del tiempo, del mundo sensible a su dimensión inteligible original, sin mediación alguna excepto la de su propia interioridad, y posible para toda *nafs* particular. Por otro lado, como un proceso colectivo, desplegado en el marco de los sucesivos períodos – metafísica y políticamente definidos – de la historia temporal, necesariamente mediado por la jerarquía religiosa representada en este momento histórico particular por la *da‘wah* y abierto exclusivamente para aquellos que participan de dicha *da‘wah*.

El problema de la salvación de la *nafs* individual es – contemplado a través de un tamiz filosófico – una cuestión simultáneamente religiosa y política, teórica y práctica. Por un lado, es un asunto simultáneamente religioso y político. Es un problema religioso, porque desde su comienzo la ontología ismā‘īlī, y la de AYS, tiene un propósito – y una clave interpretativa – soteriológico (Daftary, 2007: 135). Es un problema político, porque la pregunta a la cual la Ismā‘īliyyah no parece haberle encontrado una solución definitiva es la relación metafísica entre la organización política – con su liderazgo – y la salvación del ser humano (Crome, 2004: 215). Por otro lado, es un asunto simultáneamente teórico y práctico. Es un problema teórico, porque en la ontología ismā‘īlī, y en la de AYS, la salvación no puede ser alcanzada sino mediante la adquisición de un cierto conocimiento: un conocimiento performativo determinado tanto por la operación intelectual y espiritual que lo constituye como por los contenidos que lo definen:

“The meaning and significance of signs and symbols should be retraced back to the cause that formed them, back to the intellectual reality of which they are nothing but physical expressions, and back to what is universally valid, to the knowledge that makes all things, including words, to be what they are” (Walker, 1996: 28).

Es un problema práctico no sólo por las consecuencias de la adquisición del conocimiento mas principalmente porque no es posible ceñirse a la comprensión de este conocimiento por un proceso particular de aprendizaje o de acumulación intelectual, sino que se hace precisa la mediación – metafísica y por ende también política – operada por la jerarquía correspondiente: la *da`wah*, la única estructura que le da a los particulares la posibilidad de participar en la dimensión inteligible, universal:

“the process of making meaning – the manufacturing of symbolic structures, their investment with meaning and their dissemination – was theoretically the exclusive purview of the *a`immah*. To submit to *ta`wīl* was not only an acknowledgement of the presence of this symbolic realm but was also the most intimate expression of devotion one could have for the exegete [en diferentes niveles, el *imām*, el *khalīfah* o el *dā`ī/janāh*]. Through this intimate devotion to the exegesis of one’s personal religion comes a communal acknowledgment, in turn, of the necessity of the presence of the exegete. The act of *ta`wīl* is an acceptance, an act of submission, an Islam which simultaneously submits to the intimate relationship between the *murīd* [el “aspirante”] and the *murshīd* [el “guía”] and which submits to a communal structure that invests this exegete with extraordinary power and sacredness” (Velji, 2016: 15).

El objetivo fundamental de esta investigación es estudiar el “dilema del neoplatonismo ismā`īlī” a lo largo del KY. En vistas a ello, se analiza el modelo metafísico causal, en el marco de lo cual se abordan los tópicos del conocimiento, la mediación y la participación. Antes de comenzar, cabe realizar tres aclaraciones metodológicas. En primer lugar, a pesar de las propias aclaraciones “metodológicas” de AYS,<sup>75</sup> el KY no sigue un orden argumentativo claro ni despliega sus postulados demostrativamente. En consecuencia, una lectura filosófica implica una reconstrucción de muchas de sus afirmaciones. En segundo punto, la mayor parte del lenguaje del KY, si bien en general es filosófico y en ocasiones inclusive puede ser visto como respondiendo a posiciones específicas tanto de los textos de los que bebe como de ciertos pensadores

---

<sup>75</sup> وتحرينا الاجاز والاختصار في القول، ولا يصلح الا لمن دامت رياضته للمقدمات البرهانية. (§7) (KYEC, p. 5. KYEG, p. 59. KYTC, p. 16. KYTW, p. 42.)

contemporáneos de AYS (por ejemplo, en la elección de los términos para hablar del “ser”: *lays* y *ays*, en lugar de los términos conectados con *wujida*), no siempre es coherente. Ahora bien, considerando que para AYS el lenguaje es una herramienta analítica fundamental, y que en relación con la elección, utilización y explicación de determinados términos AYS muestra un gran celo (Walker, 1993: 76), es preciso seguir a AYS, respetando los casos en que pone el acento en uno u otro término, sin suponer que su uso “retórico”, en algunos momentos, conlleve una posible contradicción teórica. En tercera instancia, gran parte del lenguaje del KY es “simbólico”.<sup>76</sup>

## 2.2 El modelo de causalidad en el KY

La realidad – el plano del “ser” – es consecuencia de un enhebramiento causal. El KY entiende que ese conjunto de movimientos procesales puede ser entendido – en el plano del “conocer” – a través de un “modelo de causalidad”. El “modelo de causalidad” del KY intenta reconstruir la causalidad constitutiva de la realidad postulando la existencia de un “movimiento metacausal”, un “movimiento causal metafísico” que da origen a una “cadena causal metafísica” y subsiguientemente a una “cadena causal física”, y un “movimiento causal histórico” que da origen a una “cadena causal histórica”.

### 2.2.1 La metacausalidad

Dios está más allá del “conocimiento” (*ma ‘rifah*),<sup>77</sup> del “entender” (*waqafa*),<sup>78</sup> del

---

<sup>76</sup>...وَأَن أَكْشِفَ عَنْ مَرْمُوزَاتِهَا...

(§9) (KYEC, p. 9. KYEG, p. 63. KYTC, p. 21. KYTW, p. 45.)

<sup>77</sup> الحمد لله المقدّس عن نعوت ما أيسه الأبياع، المنزّه عن سمات ما يحويه اللفظ والسماع، الذي علا يخفى وحدته عن تصوير درك، وتنزّه بعزّ كلمته عن تمثيل حدّ ونعت. جاد بخلقه كل ما تنعته الألفاظ وتصوّره الأوهام. وتفرّد بسبحانيّته بما وراء العجز من جميع المخلوقين عن التساوى بحقّ معرفته.

(§1) (KYEC, p. 2. KYEG, p. 55. KYTC, p. 13. KYTW, p. 39.)

...لأنّه لا يعرف الليس البتّة بوجه من الوجوه...

(§73) (KYEC, p. 40. KYEG, p. 102. Esta *yanbu* no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 67.)

<sup>78</sup>...ومن المتّفق عليه أنّ أحداً لم يقف على كيفيّة كون العالم من الصانع وإن كان بعض الحكماء قد اطلقوا على

أنّ كونه من الصانع بالأمر فلم يقفوا على كيفيّة ذلك الأمر...

(§74) (KYEC, p. 41. KYEG, p. 103. KYTC, p. 56. KYTW, p. 68.)

“ser” (*ays*),<sup>79</sup> de la “existencia” (*mawjūdah*) y de la “ipseidad” (*huwiyyah*).<sup>80</sup> Dios está más allá de toda determinación<sup>81</sup> y oposición de contrarios.<sup>82</sup> De Dios no puede predicarse ni lo más noble, como por ejemplo el “poder”, ya que de todo eso es el “dador” (*wahhāb*) sin serlo él mismo.<sup>83</sup> De Dios, es imposible “comprender” (*adraka*) tanto el “qué” (*kayfiyyah*) como el “por qué” (*limayyah*) de su “ser” (*kūn*).<sup>84</sup>

La dimensión creadora de Dios, aunque su “modo” (*kayfiyah*) no cabe ser

<sup>79</sup>...الذى لم يسبقه أيس قبله...

(§2) (KYEC, p. 2. KYEG, p. 56. KYTC, p. 14. KYTW, p. 39.)

...كلمة الله جلّ جلاله الخارجة عن جميع الأيسيات الواقعة تحت السابق...

(§13) (KYEC, p. 10. KYEG, p. 65. KYTC, p. 23. KYTW, p. 46.)

...فعظمه من كلّ أيس وليس.

(§110) (KYEC, p. 57. KYEG, p. 125. KYTC, p. 76. KYTW, p. 80.)

...تعظيم عن أيس وتعظيم عن ليس.

(§111) (KYEC, p. 58. KYEG, p. 125. KYTC, p. 77. KYTW, p. 80.)

<sup>80</sup>...لا أنّ هنك هوية موجودة ولا هوية معدومة...

(§22) (KYEC, p. 16. KYEG, p. 71. KYTC, p. 34. KYTW, p. 49.)

<sup>81</sup>البرئ جلّ جلاله لا مثار اليه ولا لا مثار اليه بالاشارة.

(§18) (KYEC, p. 10. KYEG, p. 68. KYTC, p. 25. KYTW, p. 48.)

...المبدع سبحانه عن هو ولا هو...

(§22) (KYEC, p. 15. KYEG, p. 71. KYTC, pp. 33-34. KYTW, p. 49.)

...لا أنّ هنك هوية موجودة ولا هوية معدومة... بأنّ المبدع لا هو هو كهويات المبدعات ولا هو لا هو طلاهوية

الايسيات بل هويته بل هويته اظهار نفى الهويات واللاهويات عن المبدع سبحانه.

(§22) (KYEC, p. 16. KYEG, p. 71. KYTC, p. 34. KYTW, pp. 49-50.)

...واذا لم يقتض هوية لم يقتض يقتض تفهيا وهو لا هو اذ ليس وراء اللاهويات اثبات شىء ل هو.

(§25) (KYEC, p. 25. KYEG, p. 72. KYTC, p. 35. KYTW, p. 50.)

...أنه بعد أن نفى عنه جميع الاضافات أقرّ أنّه وجميع المخلوقين يضافون الى الهية المبدع الحق...

(§110) (KYEC, p. 58. KYEG, p. 125. KYTC, p. 76. KYTW, p. 80.)

...كذلك التعظيم على أربع مراتب تعظيمة عن الامين وتعظيمه عن المائية وتعظيمه عن الكيفية وتعظيمه عن

الكمية...

(§112) (KYEC, p. 58. KYEG, p. 125. KYTC, p. 77. KYTW, p. 81.)

<sup>82</sup>...وما عدم التضادّ فيها فالخير في جوهريته موجود. وما كانت الخيرات في جوهريته موجودة...

(§123) (KYEC, p. 63. KYEG, p. 131. KYTC, p. 85. KYTW, p. 86.)

...المبدع...سبحانه عن كلّ خير وشر...

(§122) (KYEC, p. 62. KYEG, p. 130. KYTC, p. 84. KYTW, p. 85.)

<sup>83</sup>...بل هو الوهاب للخلق القوى الشريفة البهية.

(§44) (KYEC, p. 26. KYEG, p. 84. Esta *yanbu* ' no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 57.)

<sup>84</sup>...انما حكم أنّ السؤال عن لمية ما لا يدرك كيفية كونه محال ممتنع...

(§74) (KYEC, p. 40. KYEG, p. 103. KYTC, p. 56. KYTW, p. 67.)

“entendido” (*waqafa*),<sup>85</sup> puede ser vista como su “conocimiento” (*ilm*),<sup>86</sup> su “voluntad” (*irādah*),<sup>87</sup> su “palabra” (*kalimah*),<sup>88</sup> su “arenga” (*khitāb*)<sup>89</sup> o su “mandato” (*amr*),<sup>90</sup> términos cuya relevancia en la cosmología profética de AYS adquieren una dimensión especial, más allá de su significación como metáforas de la ontología (Walker, 1993: 85). Dios “origina” (*abda*)<sup>91</sup>, “crea” (*khalaqa*),<sup>92</sup> “hace” (*taffīr*),<sup>93</sup> “fabrica” (*ṣanaʿa*),<sup>94</sup> “emana”<sup>95</sup> (*afādah*) o “existencializa” (*taʿyīs*)<sup>96</sup> el “intelecto” (*aql*) o “predecesor”

- 
- 85...وان كان بعض الحكماء قد اطلقوا على أنّ كونه من الصانع بالأمر فلم يقفوا على كيفية ذلك الأمر...  
(§74) (KYEC, p. 40. KYEG, p. 103. KYTC, p. 56. KYTW, p. 67.)
- 86 يكاد العالمان بنعوتهما وصفاتهما ينفطران عند توهم درك من أبدعهما بعلمه.  
(§1) (KYEC, p. 2. KYEG, p. 55. KYTC, p. 13. KYTW, p. 39.)
- 87...الآ الله الذي أبدع بعلمه واراذه...  
(§2) (KYEC, p. 3. KYEG, p. 56. KYTC, p. 14. KYTW, p. 39.)
- 88...يعني أنّ السابق يضيف اليه الروحانيّ ويضيف اليه الجسمانيّ وهي كلمته جلّ وعزّ...  
(§112) (KYEC, p. 58. KYEG, p. 125. KYTC, p. 77. KYTW, pp. 80-81.)
- أما سميت العلة الأولى وهي الوحدة كلمة الله جلّ جلاله...  
(§178) (KYEC, p. 90. KYEG, pp. 90-91. KYTC, p. 118. KYTW, p. 107.)
- 89...ولم يكن غير جوهر العقل ممن يمكنه قبول خطاب الباري جلّ وعزّ...  
(§40) (KYEC, p. 24. KYEG, p. 81. KYTC, p. 44. KYTW, p. 56.)
- 90...لأنّ كلّ هويّة تقتضي علة كما وجدنا أشرف ذوات الهويّات العقل فقد اقتضى هويّة علة وهو أمر الله...  
(§25) (KYEC, p. 18. KYEG, p. 72. KYTC, p. 35. KYTW, p. 50.)
- 91...الآ الله الذي أبدع بعلمه واراذه...  
(§2) (KYEC, p. 3. KYEG, p. 56. KYTC, p. 14. KYTW, p. 39.)
- ...انّ المبدع الحقّ...أبدع الاول...  
(§122) (KYEC, p. 62. KYEG, p. 130. KYTC, p. 84. KYTW, p. 85.)
- 92...لأنّ المبدع الحقّ لما أبدع الأول لم يدع شيئاً خارجاً عنه ان أبدعه كاملاً غير ناقص...  
(§34) (KYEC, p. 21. KYEG, p. 77. KYTC, p. 41. KYTW, p. 53.)
- 93...فلما بلغ الأمر الى اظهار العالم السفليّ أضاف اظهاره الى الخلق والتفطير...  
(§40) (KYEC, p. 24. KYEG, p. 81. KYTC, p. 44. KYTW, p. 56.)
- ...وهكذا اضافة خلقة أنفسنا الى التخليق...  
(§41) (KYEC, p. 24. KYEG, p. 81. KYTC, p. 44. KYTW, p. 56.)
- 94...ومن المتفق عليه أنّ أحداً لم يقف على كيفية كون العالم من الصانع...  
(§74) (KYEC, p. 40. KYEG, p. 103. KYTC, p. 56. KYTW, p. 68.)
- 95...فكيف ما عند السابق من افاضة المبدع الحق عليه...  
(§102) (KYEC, p. 53. KYEG, p. 119. Esta *yanbu* no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 77.)
- 96...وأيضاً فان كان في تاييس الأيسيات من ليس...  
(§68) (KYEC, p. 38. KYEG, p. 100. Esta *yanbu* no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 65.)

(*sābiq*)<sup>97</sup> completamente en acto, sin que haya existido previamente algo en potencia.<sup>98</sup> no hay en el “conocimiento” (*ilm*) de Dios una “forma” (*sūrah*) o una “materia” (*hayūlāh*) “eternas” (*azaliyyah*), “previamente a la originación” (*qabla al-ibdā*).<sup>99</sup> La “pureza de la palabra” (*maḥḍ al-kalimah*) de Dios “origina” (*abda*) desde la nada.<sup>100</sup> Lo “originado” (*al-mubda*) lo es en virtud del “originador” (*al-mubdi*),<sup>101</sup> pero el acto o proceso mismo de la “originación” (*ibdā*) no es “ser” (*aysiyyah*) ni “no-ser” (*laysiyyah*),<sup>102</sup> aunque dado que en el KY no hay principio intermediario entre el “ser” y el “no ser”, si la “originación” no es “ser”, entonces es “no ser” (Walker, 1993: 177, nota

<sup>97</sup> A la vez, AYS afirma lo siguiente:

...على أنّ الذين ظهوروا من كلمة الله جلّ جلاله أنّما هي الخمسة العلوية الأصلان والجدّ والفتح والخيال والتسعة السفلية الأساسين والأتمّة السبعة.

(§182) (KYEC, p. 92. KYEG, pp. 168-169. KYTC, p. 120. KYTW, p. 108.)

Esta afirmación puede tomarse desde tres perspectivas: es una “metáfora” doctrinal para lo mismo que al ser representado filosóficamente se explica aludiendo solamente al *‘aql*; Jadd, Faṭḥ y *Khayāl* son realidades creadas en el *‘aql*, pero con cierto grado de superioridad ontológica con respecto a todo lo demás, por lo cual se los menciona separadamente – en cuyo caso aparece el problema de cuál sería su relación con la *naḥs*; o es una concesión a las doctrinas tradicionales.

<sup>98</sup> ...عحكنا على أنّ المبدع أبدع الابداع تأمناً بالعقل من غير أن كان في القوة قبل أن ظهر بالفعل...

(§50) (KYEC, p. 28. KYEG, p. 88. Esta *yanbu* no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 59.)

<sup>99</sup> والذي قال أنّ الباري جلّ وعزّ أبدع هذا العالم وصورته كانت معلومة عنده قبل الابداع اذا زعم أنّه ان لم تكن الصورة عنده معلومة فقد أبدع ما لم يعلمه... فأما المبدع الذي يبدع الشيء لا من شيء فلا يحتاج الى علم ما يبدعه اذا لا شيء موجود يكون لأتية الصورة فيه بما دون علم المبدع... فمن ههنا قلنا ان أبدع هذا العالم فلا صورة له عنده معلومة قبل ابداعه هذا العالم لا من شيء... وان كانت أزليّة معه فلم أمسكها عن هوى العالم المبدع الى حير ابداعه؟ وان لم تكن أزليّة معه فقد ابدعها قبل أن أبدع أتية العالم... وان اكتساب العالم الصورة المتصورة في المصنوعات آية عجز الصانع عن اظهار شيء لم يتقدّم لم عليه صورته...

(§§149-151) (KYEC, pp. 66-67. KYEG, pp. 150-151. Esta *yanbu* no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 96.)

<sup>100</sup> ...كلمة الله التي بها أبدع الأشياء التي هي في الجنة من أيّسيّة...

(§138) (KYEC, p. 70. KYEG, p. 142. KYTC, p. 92. KYTW, p. 91.)

...اذ كان العقل الأوّل هو المبدع الذي لم يسبقه شيء من جهة الابداع...

(§159) (KYEC, p. 81. KYEG, p. 156. Esta *yanbu* no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 100.)

...ليكون بماميّة تعالى ونقدس قائمة في أنّ بها ابداع العقل التام لا من شيء وليس يوجد في الليس قبل الابداع شيء من أيّسيّة المبدع الأوّل.

(§163) (KYEC, p. 83. KYEG, p. 158. KYTC, p. 107. KYTW, p. 101.)

<sup>101</sup> ...لأنّ المبدع امناً يصير مبدعاً بالابداع...

(§70) (KYEC, p. 38. KYEG, p. 101. Esta *yanbu* no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 66.)

<sup>102</sup> ...فأما الابداع نفسه فهو الليس بمعنى نفى الأيسية الليسية...

(§70) (KYEC, p. 39. KYEG, p. 101. Esta *yanbu* no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 66.)

25). En ese acto o proceso, los “seres” (*al-aysiyyāt*) “son” (*kāna*) porque el “no ser” (*lays*) “deviene” (*ṣāra*) “ser” (*ays*).<sup>103</sup> Dado que esta “excelencia” (*faḍīlah*) – la “pureza” – sólo existe en la *kalimat Allāh*, la “originación” (*ibdāʿ*) desde la nada no es posible más allá.<sup>104</sup>

Se dice que Dios es “causa” (*illah*) de los cuatro principios, el *ʿaql*, la *nafs*, el *nāṭiq* y el *asās*,<sup>105</sup> pero tal es un uso impropio del término: la primera “causa” es el *ʿaql*.<sup>106</sup> Dios no es una “causa”, si se la define del siguiente modo:

“[una causa es] una cosa, acción o situación a la que otra, denominada “efecto”, responde de modo unívoco y necesario. Así, la existencia del efecto se da o no según se dé o no la de la causa. La mayoría de las veces, pero no necesariamente, ésta antecede cronológicamente a aquél, de modo que la prioridad de la causa respecto del efecto es metafísica y no crónologica. Entre una y otro hay, pues, dependencia y no mera sucesión” (Magnavacca, 2005: 124).

El acto o proceso de “originación” trasciende la causalidad, tanto lógica como ontológicamente, si se la define como una relación de dependencia:

“When we speak of critique on the “principle of causality” therefore, we are referring to questions about the necessity, demonstrability and knowability of particular causal relationships (especially within the natural order), that is, that events have definable causes, or that causal sequences are predictable” (Courteney, 1973: 79).

Si bien en el vínculo causal la necesidad es del efecto a la causa, y no a la inversa, AYS busca preservar a Dios de cualquier relación necesaria con su originación (Walker, 1993: 77), separando al agente de su agencia (Walker, 1995: 85) – lo cual redundaría en la concepción de la “originación” (*ibdāʿ*) como ontológicamente intermediaria entre el “no

---

<sup>103</sup> لما كانت الأيسيات إنما صارت أيساً من ليس...

(§66) (KYEC, p. 37. KYEG, p. 99. Esta *yanbuʿ* no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 65.)

<sup>104</sup> ...ولو وجدت في شيء من الأشتاء أمكن أن يكون ذلك الشيء أبداً لا من شيء. وليست توجد هذه

الفضيلة في شيء من الأشياء ليحتمل هذه الفضيلة لكلمته جلّ وتعالى فهي جنة بالحقيقة.

(§138) (KYEC, p. 71. KYEG, p. 142. KYTC, p. 92. KYTW, pp. 91-92.)

<sup>105</sup> ...على أنّ علّة الأصول الأربعة إنما هي وحدة الباري...

(§17) (KYEC, p. 13. KYEG, p. 67. KYTC, p. 24. KYTW, p. 47.)

...يعني أنّ السابق يضيف إليه الروحانيّ ويضيف إليه الجسمانيّ وهي كلمته جلّ وعزّ...

(§112) (KYEC, p. 58. KYEG, p. 125. KYTC, p. 77. KYTW, pp. 80-81.)

<sup>106</sup> ...العقل... علّة لم يسبقه شيء منها...

(§39) (KYEC, p. 24. KYEG, p. 80. KYTC, p. 43. KYTW, p. 55.)

ser” y el “ser”, incluso si – para el paciente – el agente y su agencia no son distinguibles. Así, es difícil comprender en qué sentido cabe afirmar que “[en AYS] la diferencia entre la causa primera, es decir la unicidad de Dios, y el efecto primero, es decir el ‘aql, es solamente conceptual” (Kamada, 1988: 14, 23).

La realidad se estructura jerárquicamente,<sup>107</sup> de lo cual da cuenta el hecho de que las dos realidades primigenias – el ‘aql y la *naḥs* – tengan también nombres – el *sābiq* y la *tālī* – que resaltan sus rangos (Walker, 1993: 88). En un sentido genérico, en el nivel superior se encuentran los cuatro principios.<sup>108</sup> De ellos, el ‘aql y la *naḥs* son “espirituales”, y el *nāṭiq* y el *asās* son “corporales”.<sup>109</sup> Por eso, el ‘aql y la *naḥs* son indeterminados – siendo principios metafísicos – y el *nāṭiq* y el *asās* están determinados – siendo principios históricos.<sup>110</sup> Sin embargo, de los cuatro principios el ‘aql es lo más cercano, ontológicamente, a la dimensión creadora de Dios:<sup>111</sup> es la dimensión creadora de Dios hecha “realidad” (*ḥaqīqah*).<sup>112</sup> Dios origina, en el acto de su originación, a la “substancia” (*jawhar*) que es capaz de recibir dicha originación: el ‘aql.<sup>113</sup> No es posible “adscribirle” (*‘adāfa*) “ipseidad” (*huwiyyah*) alguna a Dios más allá de la “existencialidad” (*aysiyyah*) del propio ‘aql, “existencialidad” (*aysiyyah*) que Dios le

<sup>107</sup> وقد وثّب الحكماء العالمين بعضها تحت بعض فقالوا إنّ العالم المركّب هو في افق الطبيعة والطبيعة في افق النفس والنفس في افق العقل والعقل لا في افق شيء بل هو والابداع شيء واحد بعد الابداع...

(§153) (KYEC, p. 78. KYEG, p. 152. Esta *yanbu* ‘ no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 97.)

...فإذا النفس هي زوجة العقل لا تبلغ مبلغه فما دونها من الأشياء أخرى وأولى أن لا يبلغ مبلغه.

(§159) (KYEC, p. 81. KYEG, p. 156. Esta *yanbu* ‘ no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 100.)

ويضاً فإنّ في النفس عقلاً ولا يقال إنّ في العقل نفساً وما هو من جهة غير مضاف اليه. فإنّ النفس لا تبلغ مبلغاً بكلمة البتري المبدع...

(§162) (KYEC, p. 82. KYEG, p. 157. Esta *yanbu* ‘ no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 100.)

<sup>108</sup> ...ابعد الحمدور غوراً وأقربها قبولاً من الكلمة الأصول الأربعة...

(§21) (KYEC, p. 13. KYEG, p. 69. KYTC, p. 26. KYTW, p. 48.)

<sup>109</sup> ...على أنّ السابق والتالي روحانيّان والناطق والأساس جسمانيّان...

(§181) (KYEC, p. 92. KYEG, p. 168. KYTC, p. 119. KYTW, p. 107.)

<sup>110</sup> ...على أنّ الأصلين غير مثار اليهما والأساسين مثار اليهما.

(§18) (KYEC, p. 13. KYEG, p. 69. KYTC, p. 25. KYTW, p. 48.)

<sup>111</sup> ...أفق العقل يلاقى كلمة الله...

(§13) (KYEC, p. 10. KYEG, p. 65. KYTC, p. 23. KYTW, p. 46.)

<sup>112</sup> ...وهو كلام الله بالحقيقة...

(§178) (KYEC, p. 91. KYEG, p. 90. KYTC, p. 119. KYTW, p. 107.)

<sup>113</sup> ...ولم يكن غير جوهر العقل ممن يمكنه قبول خطاب الباري جلّ وعزّ...

(§40) (KYEC, p. 24. KYEG, p. 81. KYTC, p. 44. KYTW, p. 56.)



“dona” (*jāda*) al ‘*aql*.<sup>114</sup> Dios es lo que el ‘*aql* “conoce” (‘*arafa*) a través de su propia “existencialidad” (*aysiyyah*).<sup>115</sup> Esto debe entenderse en dos sentidos. Por un lado, no hay un “Dios” más allá: la “ipseidad” (*huwiyyah*) de Dios no es sino “devenir” (*ṣāra*) “conocimiento” (*ma ‘rifah*) de sí mismo a través de la “existencialidad” (*aysiyyah*) de su “originación” (*ibdā*).<sup>116</sup> Es decir, “Dios” es lo que le “aparece” (*aḥara*) al ‘*aql* a través de su “existencialidad” (*aysiyyah*)<sup>117</sup> y esto es todo lo que el ‘*aql* puede conocer: a sí mismo.<sup>118</sup> El ‘*aql* se llama “‘*aql*” porque “inteligibiliza” (‘*aqala*) su “esencia” (*dhāt*) y su “conocimiento” (*ma ‘rifah*) “comprende” (*aḥāṭa*) su propia “esencia” (*dhāt*),<sup>119</sup> aunque ese acto o proceso el ser humano no lo puede “entender” (*adraka*).<sup>120</sup> Por otro lado, la “ipseidad” (*huwiyyah*) del ‘*aql* es Dios como “causa” (‘*illah*), en tanto desde la “manifestación” (*ḡuhūr*) del ‘*aql* su causa se “une” (*ittahada*) con el ‘*aql*, “deviniendo” (*ṣāra*) “como” la “ipseidad” (*huwiyyah*) del ‘*aql* – siéndolo sin serlo, sin serlo siendo.<sup>121</sup> Para el ‘*aql*, toda “situación” (*mawḍi*) es la misma, sin “inclinarse” (*mayila*) hacia

114 انّ الهويّة المحضة التي تضاف الى المبدع سبحانه عن هو ولا هو أنّما هي أيسية السابق من أيسية الابداع الموجود به عليه...

(§22) (KYEC, p. 15. KYEG, p. 71. KYTC, p. 33. KYTW, p. 49.)

115 ...يعني انّ المبدع هو الذي عرفه السابق بأيسيته...

(§22) (KYEC, p. 15. KYEG, p. 71. KYTC, p. 34. KYTW, p. 49.)

116 ...فصارت معرفته لمن أبدعه بأيسيته هوية المبدع...

(§22) (KYEC, pp. 15-16. KYEG, p. 71. KYTC, p. 34. KYTW, p. 49.)

فإياك أن تطلب وراء السبق هوية بعد ظهور السابق...

(§24) (KYEC, p. 16. KYEG, p. 72. KYTC, p. 34. KYTW, p. 50.)

117 ...المبدع... سوى ما أظهر للسابق من أيسيته...

(§22) (KYEC, p. 16. KYEG, p. 71. KYTC, p. 34. KYTW, p. 49.)

118 ...فإذا العقل لا يتوهم درك من أبدعه لعلمه بوحده.

(§49) (KYEC, p. 28. KYEG, p. 87. KYTC, p. 48. KYTW, p. 59.)

119 ...انّما سمى عقلاً لأنّه عقل ذاته وأحاطت معرفته بذاته...

(§73) (KYEC, p. 30. KYEG, p. 102. KYTC, p. Esta *yanbu* no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 67.)

120 ...فأما الذي قد اختص به السابق من الاحاطة فيذره ولا يطلب دركه والاحاطة به ليظهر شرف العقل المحيط

بالانسان العاخر عن جميع الدركات...

(§104) (KYEC, p. 54. KYEG, p. 121. KYTC, p. 72. KYTW, p. 78.)

...بل له قدرة على ابداع خلق كثير دفعة واحدة...

(§108) (KYEC, p. 56. KYEG, p. 123. KYTC, p. 74. KYTW, p. 79.)

121 ...فإنّ الكلمة علته وإذا كانت هي العلة الاولى لظهور السابق فمتى ظهر السابق اتحدت به فصارت كهوية

السابق...

(§24) (KYEC, p. 16. KYEG, p. 72. KYTC, p. 35. KYTW, p. 50.)

ninguna.<sup>122</sup> Por eso mismo, dado que no puede “transgredir” (*khālafa*) su “substancialidad” (*jawhariyyah*),<sup>123</sup> es “obligatorio” (*wajaba*) para el ‘*aql* “alejarse” (*dafa* ‘*a*) de la “conjetura” (*tawahhum*) de “comprender” (*adraka*) a Dios.<sup>124</sup> Por eso, el ‘*aql* “glorifica” (*sabaha*) a Dios más allá de todo lo que “encuentra” (*wajada*) en su propia “ipseidad” (*huwiyyah*).<sup>125</sup> Si el ‘*aql* “desea” (*arāda*) “afirmar” (*ithbāt*) a Dios, la “negación” (*al-nafy*) – como principio metafísico subyacente a toda la realidad originada – lo “refrena” (*zajara*) de “concebir un modo” (*taṣwīr kayf*) o de cualquier “alusión” (*ishārah*) o “localización” (*ayniyyah*). Sin embargo, si entonces el ‘*aql* “desea” (*arāda*) la “negación” (*nafy*) de Dios, “rechazando todos sus atributos” (*mu’aṭṭil*), la “afirmación” (*al-ithbāt*) – como principio metafísico subyacente a toda la realidad originada – lo “refrena” (*zajara*) de “concebir” (*taṣwīr*) semejante “rechazo de todos los atributos de Dios” (*ta’īl*).<sup>126</sup>

El ‘*aql* es una “substancia” (*jawhar*) “completa” (*tāmm*),<sup>127</sup> “perfecta” (*kamāl*),<sup>128</sup> y “simple” (*mufradah*),<sup>129</sup> sin “deficiencia” (*nuqṣān*) alguna.<sup>130</sup> El ‘*aql* es simple, pues en

122... لأنّ المواضع كلّها بجوهرية العقل موضع واحد وميل الى جميع المواضع بالسواء...

(§48) (KYEC, p. 27. KYEG, p. 86. KYTC, p. 48. KYTW, p. 58.)

123... والعقل لا يخالف جوهرية...

(§49) (KYEC, p. 28. KYEG, p. 87. KYTC, p. 48. KYTW, p. 59.)

124... اذ العقل يوجب دفع توهم درك المبدع...

(§49) (KYEC, p. 28. KYEG, p. 87. KYTC, p. 48. KYTW, p. 59.)

125... اذ السابق يسبح الله عز وجل عن جميع ما وجدته في هوئيه...

(§110) (KYEC, p. 57. KYEG, p. 125. KYTC, p. 76. KYTW, p. 80.)

126... واذا أراد العقل اثبات مبدعه زجره النفي عن تصوير كيف وإيئة. واذا أراد نفيه معطلاً زجره الاثبات عن

تصوير تعطيل وانكار.

(§62) (KYEC, p. 34. KYEG, p. 90-91. KYTC, p. 51. KYTW, p. 63.)

127... الجوهر السابق التّم...

(§2) (KYEC, p. 3. KYEG, p. 56. KYTC, p. 14. KYTW, p. 39.)

...جوهر شريف كامل...

(§84) (KYEC, p. 43. KYEG, p. 107. KYTC, p. 59. KYTW, p. 70.)

128... كمال جوهره...

(§2) (KYEC, p. 3. KYEG, p. 56. KYTC, p. 14. KYTW, p. 40.)

129... لا تدرك ما هي بجوهرها مفردة الآ...

(§13) (KYEC, p. 10. KYEG, p. 65. KYTC, p. 23. KYTW, p. 46.)

130... بل هو الكافي والكامل والتام الذي لا نقصان فيه...

(§178) (KYEC, p. 91. KYEG, p. 90. KYTC, p. 118. KYTW, p. 107.)

él nada se contrapone (*taqābala*) a sí mismo.<sup>131</sup> El 'aql es "puro ser" (*ays maḥḍ*): el único puro ser,<sup>132</sup> la "primera substancia pura" (*al-jawhar al-awwal al-maḥḍ*).<sup>133</sup> El 'aql es "puro" (*mujarrad*) tanto en su "substancialidad" (*jawhariyyah*) como en su "ipseidad" (*huwiyya*).<sup>134</sup> El 'aql es sólo 'aql.<sup>135</sup> Sin embargo, no es totalmente simple, ya que a partir del *amr Allāh* en toda "manifestación" (*ẓuhūr*) de una "cosa" (*shay'*) – sea "espiritual" (*rūḥānī*) o "corporal" (*jismānī*) – "existe dualidad" (*al-zawjiyyah fīhi mawjūdah*): todo se da en un "par" (*zawj*).<sup>136</sup> afirmación y negación, ascenso y descenso, donación y recepción, masculino y femenino. El 'aql "es poderoso" (*qawiya*) como nada más en los órdenes espiritual o corporal.<sup>137</sup> El 'aql está en "reposo" (*sākin*), "inmóvil" (*ghayr mutaḥarrik*),<sup>138</sup> siendo el principio del movimiento de toda cosa que se mueve.<sup>139</sup>

El 'aql es el principio de los "seres" (*aysiyyāt*), el origen de las "substancias" (*jawāhir*).<sup>140</sup> Del 'aql cabe decir que es el principal "inteligible"<sup>141</sup> o "el primer

131... بمعنى واحد لا تقابل فيه...

(§2) (KYEC, p. 3. KYEG, p. 56. KYTC, p. 14. KYTW, p. 39.)

132... لا حدث بعده أيس محض...

(§2) (KYEC, p. 3. KYEG, p. 56. KYTC, p. 14. KYTW, p. 50.)

133... الجوهر الأول المحض...

(§55) (KYEC, p. 31. KYEG, p. 91. Esta *yanbu'* no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 61.)

134... فقد وجب عقل مجرد غير مشوب بالأشخاص الانسانية. فاذاً العقل ليس ثباته بثبات الشخص المشوب به العقل... مجرداً بجوهريته وهويته.

(§53) (KYEC, p. 31. KYEG, p. 91. Esta *yanbu'* no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 60.)

135... اسمه عقل فقط...

(§45) (KYEC, p. 26. KYEG, p. 85. Esta *yanbu'* no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 58.)

136... أحدهما أنه لما امتنع ظهور شيء من الروحاني والجسماني إلا من بين زوج لطيف أو كثيف... فليس شيء

الآ والزوجية فيه موجودة...

(§26) (KYEC, p. 18. KYEG, p. 73. KYTC, p. 37. KYTW, p. 51.)

137... لا يقوى شيء من الحدور الروحانية والجسمانية مع السابق...

(§13) (KYEC, pp. 10-11. KYEG, p. 65. KYTC, p. 23. KYTW, p. 46.)

138... ولا يسبق العقل شيء فيتوهم في جوهره حركة بسكون الشيء الذي سبقه. ولما يسبق العقل شيء كان العقل ساكناً غير متحرك...

(§47) (KYEC, p. 27. KYEG, p. 86. KYTC, p. 48. KYTW, p. 58.)

139... ايدرك سكونه حركة كل متحرك طبيعي وروحاني.

(§47) (KYEC, p. 27. KYEG, p. 86. KYTC, p. 48. KYTW, p. 58.)

140... العقل... هو أصل الأسيات ومفدن الجوار العلوية والسفلية...

(§178) (KYEC, p. 91. KYEG, p. 90. KYTC, p. 118. KYTW, p. 107.)

141... العقل أول المعلولات...

intelecto”,<sup>142</sup> pero sólo porque es la “esencia” (*dhat*) todos los “inteligibles” (*ma ‘qūlah*, pl. *ma ‘qūlāt*), también llamados “los primeros inteligibles” (*al-awā’il al-‘aqliyyah*),<sup>143</sup> los cuales se “deducen” (*akhadha*) del ‘*aql*,<sup>144</sup> “multiplicándose” (*takaththara*) a partir de y por medio del propio ‘*aql*.<sup>145</sup> Sin embargo, no hay otro ‘*aql*:<sup>146</sup> el ‘*aql* en sí mismo no se multiplica (Walker, 1993: 178, nota 18). El ‘*aql* es ontológicamente previo a todo lo que existe<sup>147</sup> y está más allá de la oposición de contrarios.<sup>148</sup> El ‘*aql* “comprende” (*muḥīt*) todo lo que existe,<sup>149</sup> pero de un modo “eminente”: todo lo que existe, es en el ‘*aql* en su máxima perfección (según la definición medieval del término, Magnavacca, 2005: 253-255), pero en esa máxima perfección no es sino el ‘*aql*. En ese sentido, no parece posible entender al ‘*aql* – o al ‘*aql* en tanto *jawhar* – como un “género simple para dos especies (*anwā*): la espiritual y la corporal” (Alibhai, 1983: 67). Cuando se origina

---

(§39) (KYEC, p. 24. KYEG, p. 80. KYTC, p. 43. KYTW, p. 55.)

...السابق الذى هو العقل الأول...<sup>142</sup>

(§39) (KYEC, p. 24. KYEG, p. 80. KYTC, p. 43. KYTW, p. 55.)

...السابق الذى هو العقل الأول...

(§41) (KYEC, p. 24. KYEG, p. 81. KYTC, p. 44. KYTW, p. 56.)

...ثم كان بأمره الذى هو كن العقل الأول...

(§45) (KYEC, p. 26. KYEG, p. 85. Esta *yanbu* ‘ no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 58.)

...الأوائل العقلية...<sup>143</sup>

(§53) (KYEC, p. 30. KYEG, p. 91. Esta *yanbu* ‘ no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 60.)

...الأوائل العقلية...

(§55) (KYEC, p. 31. KYEG, p. 91. Esta *yanbu* ‘ no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 61.)

...الأوائل العقلية...

(§55) (KYEC, p. 31. KYEG, p. 91. Esta *yanbu* ‘ no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 61.)

...الذى فيه أخذ الأوائل العقلية...<sup>144</sup>

(§55) (KYEC, p. 31. KYEG, p. 91. Esta *yanbu* ‘ no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 61.)

...وكذلك العقل واحد وهو الذات لجميع المعقولات. ثم تتكثر المعقولات من العقل وبالعقل...<sup>145</sup>

(§39) (KYEC, p. 23. KYEG, p. 80. KYTC, p. 43. KYTW, p. 55.)

...واذا لم يكن عقل آخر...<sup>146</sup>

(§46) (KYEC, p. 27. KYEG, p. 85. KYTC, p. 47. KYTW, p. 57.)

...فحكمت عليه بالسبق في الوجود قبل كل محاط به...<sup>147</sup>

(§38) (KYEC, p. 23. KYEG, p. 79. KYTC, p. 42. KYTW, p. 49.)

...كانت جوهرية المبدعة بوحدة الباري أبعد من الشرور والتضاد...<sup>148</sup>

(§124) (KYEC, p. 63. KYEG, p. 132. Esta *yanbu* ‘ no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 87.)

...ونحن نزه المبدع الأول الذى هو السابق عن التضاد والاختلاف...

(§152) (KYEC, p. 78. KYEG, p. 151. Esta *yanbu* ‘ no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 97.)

...نظرت الى العقل فوجدته جوهرًا محيطًا بالأشياء كلها...<sup>149</sup>

(§38) (KYEC, p. 22. KYEG, p. 79. KYTC, p. 42. KYTW, p. 55.)

su “substancialidad” (*jawhariyyah*), también se origina su “contemplación” (*naẓar*)<sup>150</sup> y a través de ella se originan todas las cosas en el ‘*aql* en un “momento único” (*daf‘ah wāḥida*), sin “dilación” (*muta’akhkhirah*).<sup>151</sup> En ambas dimensiones – tanto en su “esencia” (*dhat*) como en su “contemplación” (*naẓar*); es decir, en su actividad – el ‘*aql* es “bueno” (*khayr*) en sentido ontológico, no moral.<sup>152</sup>

El ‘*aql* es el principio del ser, pues “manifiesta los seres” (*li-zuhūr al-aysiyyāt*).<sup>153</sup> En el ‘*aql* son originados los “arquetipos” que resultan ser las “causas formales” de todo lo que, a partir de la *naḥs*, es creado (Walker, 1993: 105). En ese sentido, si bien no parece poder afirmarse que “el ‘*aql* es la “substancia” (*jawhar*) común de los dominios espiritual y temporal”, sí cabe decir que “el ‘*aql* es la “substancialidad” (*jawhariyyah*) de los dominios espiritual y temporal” (ambas afirmaciones, aquí entendidas en contraste, son sostenidas como equivalentes en Alibhai, 1983: 70). La *jawhariyyah* de cada cosa parece ser la dimensión que participa de la *jawhar*, es decir del ‘*aql*. Entonces, no puede afirmarse que “el ‘*aql* es todas las cosas” (como ocurre en Corbin, 1961: 49, nota 99), sino que todas las cosas participan del ‘*aql*.

Así, una sola cosa espiritual “deviene” (*ṣāra*) muchas:<sup>154</sup> lo que Dios “revela” (*baraza*) en el ‘*aql*, el ‘*aql* lo “hace emerger” (*akhraja*) hasta el extremo de su perfección.<sup>155</sup> De lo que se “manifiesta” (*ẓahara*) en los mundos espiritual y corporal o

<sup>150</sup> ...وليس شيء في الابداع الاول على الاطلاق الا جوهرية العقل ونظره...

(§122) (KYEC, pp. 62-63. KYEG, p. 130. KYTC, p. 85. KYTW, p. 86.)

<sup>151</sup> اذ يكون توهم تلك الأشياء مع شرف جوهرية العقل دفعة واحدة كانت في ذات الابداع غير متأخرة عنه...

(§76) (KYEC, p. 40. KYEG, p. 105. KYTC, p. 57. KYTW, p. 68.)

<sup>152</sup> ...أن المبدع الحق...أبدع الاول خيراً كله بذاته ونظره...

(§122) (KYEC, p. 62. KYEG, p. 130. KYTC, p. 84. KYTW, p. 85.)

<sup>153</sup> ...السابق الذي هو أول طالع من الظلمة لظهور الأيسيات...

(§20) (KYEC, p. 14. KYEG, p. 68. KYTC, p. 25. KYTW, p. 48.)

<sup>154</sup> ...فلو فكر المتفكر ووقف على حقيقته على أن الشيء الواحد من الروحانيين قد يصير كثيراً...

(§117) (KYEC, p. 60. KYEG, p. 127. KYTC, p. 81. KYTW, p. 84.)

...كذا أوجبت الحكمة أن يكون من الواحد المحض الكثير...

(§169) (KYEC, p. 86. KYEG, p. 162. Esta *yanbu* no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 103.)

...فكل كثرة ذات أجزاء وجدناها تنتهي الى شيء واحد هو علته...

(§171) (KYEC, p. 87. KYEG, p. 163. Esta *yanbu* no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 104.)

<sup>155</sup> ...والسابق لا ينصف ما برز المبدع فيه بل أخرجه في غاية الكمال...

(§141) (KYEC, p. 72. KYEG, p. 143. KYTC, p. 93. KYTW, p. 92.)

natural, todo fue “plantado” (*bazara*) en el ‘*aql*,<sup>156</sup> tanto lo corporal como lo espiritual.<sup>157</sup> Todo “ser” (*ays*) es una “imagen” (*mithl*) de lo que el ‘*aql* “combina” (*jama’a*) en su “ipseidad” (*huwiyyah*), dada la “originación” (*ibdā’*) de Dios en el mismo ‘*aql*.<sup>158</sup> En razón de la *kalimat Allāh*, el *aql* “abre” todos los “seres” (*aysiyyāt*).<sup>159</sup> Dios crea el ‘*aql* siendo “perfecto” (*kāmil*), sin “insuficiencia” (*nāqiṣ*) alguna,<sup>160</sup> y no “deja” (*taraka*) nada en su “exterior” (*khārij*).<sup>161</sup> Incluso el “mundo natural” está en su “interior” (*dākhil*).<sup>162</sup>

Al respecto, el KY parece esbozar en dos formulaciones diferentes una diferencia entre la esencia y la existencia. Sin embargo, dada la poca distinción en términos estrictamente “filosóficos” en el vocabulario utilizado, no es claro si esta diferencia es aceptada como tal por AYS. Por un lado, se afirma que el ‘*aql* es la “entidad” (*shay’iyyah*) de cada una de las cosas, por lo que no hay “entidad” (*shay’iyyah*) previa al ‘*aql*.<sup>163</sup> La “entidad” (*shay’iyyah*) de una cierta cosa es la “afirmación” (*ithbāt*) de su “esencia” (*dhat*).<sup>164</sup> Las cosas no pueden “ser” (*kāna*) previas a su “esencia” (*dhat*).<sup>165</sup> La “esencia”

156... ولم يظهر شيء في العالم مما دقّ وجلّ وصغر وكبر إلا وكان مبزوراً في السابق...

(§109) (KYEC, p. 57. KYEG, p. 124. KYTC, p. 76. KYTW, pp. 78-79.)

157... العقل... فيه بروز الصور الروحانية والجسمانية...

(§178) (KYEC, p. 91. KYEG, p. 90. KYTC, p. 118. KYTW, p. 107.)

Estrictamente, en el ‘*aql* no hay “forma” alguna más que en el sentido de que toda “forma” se manifestará como tal, a partir de la *naḥs*, gracias a la existencialización del ‘*aql*.

158... اذ كلّ أيس هو مثل ما جمع السابق في هوّيته بابداع المبدع ايّاه فيه...

(§139) (KYEC, p. 71. KYEG, p. 142. KYTC, pp. 92-93. KYTW, p. 92.)

159... أعنى بالسابق فتح جميع الأيسيات من الكلمة...

(§139) (KYEC, p. 71. KYEG, p. 142. KYTC, p. 03. KYTW, p. 92.)

160... لأنّ المبدع الحقّ لما أبدع الأوّل لم يدع شيئاً خارجاً عنه ان أبدعه كاملاً غير ناقص...

(§34) (KYEC, p. 21. KYEG, p. 77. KYTC, p. 41. KYTW, p. 53.)

161... فلو ترك شيئاً ما خارجاً عن العقل...

(§34) (KYEC, p. 21. KYEG, p. 77. KYTC, p. 41. KYTW, p. 53.)

162... فلمّا لم يدع الابداع شيئاً خارجاً عن المبدع الأوّل كان العالم الطبيعيّ اذاً داخلياً فيه...

(§35) (KYEC, p. 21. KYEG, p. 78. KYTC, p. 41. KYTW, p. 54.)

163... والعقل أنّما هو شيئية الأشياء كلها... فاذاً ظهرت الشيئية بظهور المدع وبعده...

(§42) (KYEC, p. 25. KYEG, p. 82. KYTC, p. 46. KYTW, p. 56.)

H. Corbin lee *shay’iyyah* en otro sentido, como una “abstracción” en sentido ontológico: “la *shay’iyyah*, abstraction dérivée de *shay’*, et qui, justement parce qu’elle résulte d’une opération qui l’abstrait, présuppose l’opération de l’intelligence” (Corbin, 1961: nota 95).

164... وأيضاً فإنّ معنى الشيئية أنّما هو اثبات لذات ما...

(§43) (KYEC, p. 25. KYEG, p. 83. KYTC, p. 47. KYTW, p. 57.)

165... والشئ لا يكون قبل ذاته فاذاً توهم شيئية قبل العقل ممتنع.

(§42) (KYEC, p. 25. KYEG, p. 82. KYTC, p. 46. KYTW, p. 56.)

(*dhat*) de una cosa “existe” (*wajada*) como una esencia “sensible” (*maḥsūsah*) o como una esencia “inteligible” (*ma‘qūlah*).<sup>166</sup> La “entidad” (*shay’iyyah*) de las esencias “sensibles” (*maḥsūsāt*) es “confirmada” (*thabāt*) por los sentidos. La “entidad” (*shay’iyyah*) de las esencias “inteligibles” (*ma‘qūlah*) es “confirmada” (*thabāt*) por el ‘*aql* particular.<sup>167</sup> Si algo no puede ser “confirmado” (*thabāt*) como “sensible” (*maḥsūs*) o “imaginario” (*maūhum*), entonces su aparente “substancialidad” (*jawhariyyah*) no es “existente” (*mawjūdah*),<sup>168</sup> y lo mismo ocurre con cualquier “propiedad” (*kayfiyyah*).<sup>169</sup>

Sin embargo, por otro lado este uso del término “esencia” (*dhat*) parece ser diferente del uso que el término toma en otras menciones a lo largo del KY. Primero, cuando AYS afirma que “el ‘*aql* es eminente en esencias y la *nafs* es eminente en intenciones (*ham, humūm*)”,<sup>170</sup> realizándose la siguiente comparación. Por una parte, “el *ta’yīd* se “corresponde” (*wāzā*) con las “esencias” (*dhat*) de las cosas”, ya que quien recibe el *ta’yīd*, es decir el *mu’ayyad*, encuentra en todo lo que tiene *dhat* una “indicación” (*dalālah*) y “aplicaciones” (*a‘māl*) posibles de lo que “comprende” (*adraka*) por el *ta’yīd* – siendo posible entender dichos *a‘māl* como una referencia al movimiento por el cual la dimensión espiritual del *ta’yīd* es corporalizada en una *sharī‘ah* (Walker, 1993: 132; 183, nota 9). Dado que el *ta’yīd* pertenece a la dimensión del ‘*aql*, las cosas poseen “significaciones” (*ma‘nan*) que han sido “hechas emerger” por el ‘*aql*.<sup>171</sup> Por otra parte, “las “intenciones” (*ham*, pl. *humūm*) se correponden (*wāzā*) con el *tarkīb*”, ya que el

166 ... ثم وجدت الذوات اما محسوسة واما معقولة...

(§43) (KYEC, p. 25. KYEG, p. 83. KYTC, p. 47. KYTW, p. 57.)

167 ... ثم وجدت الذوات اما محسوسة واما معقولة. فشيئية المحسوسات ثباتها بالحس... فشيئية المعقولات اذا

بالعقل...

(§43) (KYEC, p. 25. KYEG, p. 83. KYTC, p. 47. KYTW, p. 57.)

168 .. وما جاز العقل فلا ثبات له البتة لا محسوساً ولا موهوماً. وما لا ثبات له محسوساً ولا موهوماً فشيئته اذا

غير موجودة...

(§43) (KYEC, p. 25. KYEG, p. 83. KYTC, p. 47. KYTW, p. 57.)

169 ... والكيفيات اما تدرك بجوهر العقل...

(§46) (KYEC, p. 27. KYEG, p. 85. Esta *yanbu* ‘ no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 58.)

170 وأيضا فانّ العقل بارز الذوات والنفس بارز الهموم...

(§160) (KYEC, p. 81. KYEG, p. 156. Esta *yanbu* ‘ no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 100.)

171 ... اما التأويل فانه يوازي ذوات الأشياء اذ للمؤيد كل شيء مما له ذات دلالة وأعمال لما يدركه بالتأييد. وانّ

التأييد من حيّز العقل كذلك الأشياء ذوات المعاني مما قد أخرجه العقل.

(§183) (KYEC, p. 93. KYEG, p. 169. KYTC, p. 120. KYTW, p. 108.)

*tarkīb* pertenece a la dimensión de la *naḥs*.<sup>172</sup> Además, se equipara *dhat* con *haliyyah* y *humūm* con *mā'iyah*. Dado que *haliyyah* y *humūm* son dos substantivos abstractos derivados de las partículas interrogativas *hal* y *mā*, *haliyyah* puede entenderse como “existencia” y *mā'iyah* como “esencia”. Así, paradójicamente “esencia” (*dhat*) viene a significar “existencia” con el término *haliyyah*, diferenciándose de lo que se alude por “esencia” con el término *mā'iyah*.<sup>173</sup> Esta idea parece confirmarse cuando se afirma que con la *naḥs* deviene “necesaria” (*lazima*) la *limaiyyah*, otro substantivo abstracto derivado de la partícula interrogativa *lima* que también puede significar la “esencia” de la cosa.<sup>174</sup> El *'aql* le da “existencia” a una cosa, mientras que la *naḥs* le da su “esencia”. En todo aquello que tiene “existencia”, más allá de ella su “esencia”, el *'aql* particular del *mu'ayyad* entiende el *ta'yīd* que recibe del *'aql* universal.

### 2.2.2 La causalidad metafísica

Dios “origina” dos mundos,<sup>175</sup> el espiritual y el corporal o natural, y le “confía” (*wakala*) al *'aql* “guardar” (*ḥafīza*) dichos “dos mundos”, para que su “sabiduría” (*hikmah*) sea “completada” (*tamma*).<sup>176</sup> Así, el *'aql* es la “medida” (*kayl*) de Dios por la cual Dios “mide” (*kāl*) la “porción” (*ḥazz*) de su unidad que le corresponde a sus creaturas

172...وأما الموم فأنة يوازي التركيب اذ التركيب من حيّز التالى...

(§184) (KYEC, p. 94. KYEG, p. 169. KYTC, p. 120. KYTW, p. 108.)

173...والهموم لا تبلغ مبلغ الذوات التى هى الأشياء الماضية والمقيمة والمنتظرة كما تبلغه الذوات فجميع ما له ذات سواء الماضى والمقيم والمنتظر...وأيضاً فإنّ العقل بارز الهلّة والنفس بارزة المائيّة فقط والمائيّة موجودة من الأجناس والأنواع والفصول الضائعة والأنواع والأجناس والفصول فيما احتوى عليه الطبع والهاليّة فى المحتوى للطبع والخارجة عنه. فالنفس اذاً لا تبلغ مبلغ العقل اذ المائيّة لا توجد حيث توجد الهلّة. وما وجدت مائيّة فهلّيّة موجودة فيه مضافة اليه.

(§§160-161) (KYEC, pp. 81-82. KYEG, pp. 156-157. Esta *yanbu* ' no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 100.)

174...بالنفس لزم اللميّة التى هى أصل المخاطبة...

(§179) (KYEC, p. 91. KYEG, p. 167. KYTC, p. 119. KYTW, p. 107.)

175...يكاد العالمان ينعتوما وصفاتهما ينفطران عند توهم درك من أبدعهما بعلمه...

(§1) (KYEC, p. 2. KYEG, p. 55. KYTC, p. 39. KYTW, p. 13.)

...مبدع العالمين بما فيهما...

(§151) (KYEC, p. 78. KYEG, p. 151. Esta *yanbu* ' no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 97.)

176...ووكّله بحفظ العالمين ليتم حكمة...

(§2) (KYEC, p. 3. KYEG, p. 56. KYTC, p. 14. KYTW, pp. 39-40.)



de acuerdo a su “rango” (*martabah*).<sup>177</sup> Por eso, el ‘*aql* o *sābiq* es la “fuente” (*yanbu*) del “fortalecimiento” (*ta’yīd*),<sup>178</sup> un término cuya traducción a un idioma no-semítico no puede recoger sus múltiples sentidos (Corbin, 1961: 19, nota 23; Walker, 1993: 184, nota 24). El *ta’yīd* parece ser mejor comprensible a la luz de sus reminiscencias qur’ánicas explícitas como “l’idée d’une assistance et aide divine directe, source d’une sagesse surnaturelle, qui investit les prophètes et constitue le contact immédiat de l’*imām* avec la divinité, sans qu’il soit jamais question d’une incarnation” (Corbin, 1961: 19, nota 23), una “confortation, aide inspiratrice, infusion d’une énergie spirituelle dispensée particulièrement aux rangs supérieurs de la hiérarchie de la *da’wah*” (Corbin, 1961: 127, nota 268), una “indwelling or infusion (almost incarnation)” (Walker, 1993: 117), y no en relación con el *al-‘aql al-fa’āl* de los *falāsifah* (como ocurre en De Smet, 2008: 88) ya que, precisamente, AYS establece un contraste entre los *mu’ayyadūn*, por un lado, y los “investigadores” (*mustanbiṭ*) y los “intelectuales” (‘*aqūl*), por el otro. La *jawhar* del ‘*aql* es el *ta’yīd*, en cuanto es tanto el que fortalece como lo que fortalece (Alibhai, 1983: 84). Así, “cada *nāṭiq* es un *khalīfah* del ‘*aql* en el mundo natural corporal”.<sup>179</sup>

El ‘*aql* “produce” (*aḥdathā*) la *naḥs* mediante su “contemplación” (*naẓar*) como siendo “capaz” (*qādirah*) de recibir su “don” (*istifādah*) – del propio ‘*aql*.<sup>180</sup> La *naḥs* “depende” (*arkana*) del ‘*aql*.<sup>181</sup> Para poder recibir los “dones” (*fā’ida*, pl. *fawā’id*) del ‘*aql*, la *naḥs* debe primero “beneficiarse” (*istafāda*) del ‘*aql* con un “reposo sempiterno” (*al-sukūn al-dā’im*),<sup>182</sup> un “reposo inteligible” (*al-sukūn al-‘aqliyyah*), el cual es el

<sup>177</sup> ...وهو كـيـل الله الذي به يـكـيـل الخـلائق حـظّهم من وحدته على مقدار مرتبتهم...  
(§178) (KYEC, p. 91. KYEG, p. 90. KYTC, p. 118. KYTW, p. 107.)

<sup>178</sup> ...السابق الذي هو ينبوع التأييد...

(§10) (KYEC, p. 9. KYEG, p. 63. KYTC, p. 22. KYTW, p. 45.)

<sup>179</sup> ...الناطق...هو خليفة السابق في العالم الجسماني...

(§141) (KYEC, p. 72. KYEG, pp. 143-144. KYTC, p. 94. KYTW, p. 93.)

<sup>180</sup> ...ولأنّ نظر السابق أحدث النفس الكلّية القدرة على الاستفادة منه...

(§122) (KYEC, p. 62. KYEG, p. 130. KYTC, p. 84. KYTW, p. 86.)

...وكان من نظره تاليه...

(§122) (KYEC, p. 62. KYEG, p. 130. KYTC, p. 84. KYTW, p. 85.)

<sup>181</sup> ...وقد تركن النفس الى فوائد العقل لوقوفها على اثبات جوهرية وبعد من الاستحالة...

(§123) (KYEC, p. 63. KYEG, p. 131. KYTC, p. 85. KYTW, p. 86.)

<sup>182</sup> ...كان اتّصال فوائد العقل بالنفس بالسكون الدائم – الذي تستفيده النفس من العقل – لتنشأ بالفوائد المتّصلة

من العقل بنفس صورة روحانية أزليّة سرمديّة...

(§63) (KYEC, p. 35. KYEG, p. 97. KYTC, p. 54. KYTW, p. 54.)

“vehículo” de la *nafs* para alcanzar los “dones inteligibles” (*al-fawā'id al-'aqliyyah*)<sup>183</sup> del 'aql. El 'aql “calienta” (*sakhhkhana*) y “suaviza” (*laṭṭafa*) la *nafs*, “haciéndola emerger” (*akhraja*) de “potencia” (*ḥadd al-fā'il*) a “acto” (*ḥadd al-quwwah*).<sup>184</sup> Entonces, la *nafs* “recibe” (*qābala*) los “dones” (*fā'ida*, pl. *fawā'id*) del 'aql “súbitamente” (*baghtah*), sin lugar ni tiempo.<sup>185</sup>

El 'aql se dirige a la *nafs* con una “alocución” (*mukhāṭabah*) de dos “tipos” (*kayfiyyah*): una “arenga” (*khitāb*) “superior” (*'uluwwiyy*) y otra comparativamente “inferior” (*sufliyy*).<sup>186</sup> La arenga superior concierne a los “entes corporales” (*al-jismāniāt*), porque la *nafs* está “ligada” (*ta'alluq*) a ellos y por eso el 'aql tiene “misericordia” (*rahmah*) de la *nafs*, con lo que el 'aql sigue dirigiéndose a ella – como su *khātib*, el “orador” y el “prometido” de la *nafs* – incluso cuando la *nafs* se encuentra en el mundo corporal o natural, para que la “sabiduría” (*ḥikmah*) del 'aql se “consume” (*tamāmiyyah*): la “forma anímica” (*al-ṣūrah al-mutanaffusah*) se “perfecciona” (*kammala*), “jerárquizándose” (*ṣārat murattabah*) en su especificidad (*bi-naw'iyyah*) bajo los “géneros” (*ajnās*) correspondientes. En consecuencia, la “alocución” (*mukhāṭabah*) “aparece” (*mathala*) en lo que se “manifiesta” (*ṣahara*) como el “efecto” (*ma'lūl*) de la *nafs*: la “naturaleza” (*tabī'a*) y los “entes naturales” (*al-ṭabī'āt*) subsumidos bajo ella. Así, dado que el 'aql le enseña cómo ordenar (*tarattaba*) las cosas corporales o naturales, no aleatoriamente sino para que dichas cosas manifiesten la nobleza de la sabiduría del propio 'aql, la “huella” (*athar*) de esta “alocución” (*mukhāṭabah*) permanece en los “entes naturales”.<sup>187</sup> Sin embargo, esta “alocución” (*mukhāṭabah*) del

<sup>183</sup> ... فنقول أنّ بحدوث السكون العقليّ في النفس تفتح الفوائد العقلية... السكون الذي هو مركب بحث النفس...

(§65) (KYEC, p. 36. KYEG, p. 98. KYTC, p. 54-55. KYTW, p. 64.)

<sup>184</sup> ... السبق هو الذي يسخن النفس ويلطفها ليخرجها من حد القوة الى حد الفعل.

(§13) (KYEC, p. 10. KYEG, p. 65. KYTC, p. 23. KYTW, p. 46.)

<sup>185</sup> ... وكان من نظره تاليه القابل فوائده منه بغته بلا زمان ولا وقت...

(§122) (KYEC, p. 62. KYEG, p. 130. KYTC, p. 84. KYTW, pp. 85-86.)

<sup>186</sup> ... إنّ العقل يخاطب النفس خطابين خطاباً علوياً وخطاباً سفلياً...

(§57) (KYEC, p. 32. KYEG, p. 93. KYTC, p. 49. KYTW, p. 62.)

<sup>187</sup> ... فالخطاب السفليّ من الجسمانيّات لتعلّق النفس بها ورحمة العقل عليها. فأنّه اذا خلاها العقل عند التعلّق

بالجسمانيّات من المخاطبة لم تكمل الصورة المتنفّسة التي هي محصول العالم الطبعيّ لتماميّة الحكمة. فلمّا خاطبها العقل بعد التعلّق بالجسمانيّات تكملت الصورة المتنفّسة وصارت مرتّبة بنوعيّتها تحت الأجناس المقولة عليها. وكون مخاطبة معها هو مثل ما ظهر من معلولاتها التي هي الطبيعة وما تحتها من الطبيعيات... فعلم أنّ العقل خاطب النفس أولاً عند كون الهيولى والصورة منها أن كيف ترتّب الأشياء ليظهر شرف الحكمة ويبقي أثر المخاطبة في

'*aql* implica la "información" (*i'lām*) de la "insignificancia" (*ḥaqārah*) del mundo corporal o natural.<sup>188</sup> La arenga comparativamente inferior concierne a los "seres espirituales" (*al-rūḥāniyyāt*). El '*aql* le "emana" (*afāḍa*) a la *nafs* un "deseo ardiente sempiterno" (*al-shawq al-dā'im*) por el cual la *nafs* está "siempre" (*abadan*) "anhelando apasionadamente" (*al-muṣhtāqah al-mutaḥanninah*) su "causa" ('*illah*); es decir, el '*aql*.<sup>189</sup> Así mismo, esta "alocución" (*mukḥāṭabah*) del '*aql* implica la "emanación" (*afāḍah, afāḍāt*) de una "impotencia" ('*ajz*) para "obtener" (*nāla*) el conjunto de los "dones" (*fā'ida*, pl. *fawā'id*) del '*aql*. Como consecuencia de estas dos "emanaciones", el "trayecto" (*sulūk*) de la "esencia" (*dhāt*) de la *nafs* es hacia el "espacio" (*miqdār*), el "rango" (*martabah*) del '*aql*, pero sin nunca alcanzarlo.<sup>190</sup>

La *nafs* o *tālī* es la *yanbu'* de la "conformación" (*tarkīb*).<sup>191</sup> La "emanación" (*afāḍah, afāḍāt*) del '*aql* a la *nafs* no es de las "cosas generadas" en sí mismas,<sup>192</sup> sino de la capacidad de componerlas. En razón de la extensión de su "porción" (*ḥaẓẓ*) de la *kalimat Allāh*, la *nafs* "abre" (*fataḥa*) todas las cosas que poseen "orden" (*naẓm*) y "composición" (*ta'līf*), las cuales no pueden ser "imaginadas" (*tawahhama*) excepto "ilustradas" (*muṣawwarah*) en las "almas sutiles" antes de su "manifestación" (*ẓuhūr*)

الطبيعيّات أبداً سرهداً.

(§57) (KYEC, pp. 32-33. KYEG, p. 93. KYTC, pp. 49-50. KYTW, p. 62.)

<sup>188</sup> وللعقل مع النفس مخاطبة اخرى جسمانيّة مهية اعلامه ايّاها حقارة الأشياء الجسمانيّة الطبيعيّة واختلافها وتضادّها...

(§59) (KYEC, p. 33. KYEG, p. 94. KYTC, p. 50. KYTW, p. 63.)

<sup>189</sup> وأما ما يخاطب العقل النفس من جهة الروحانيّات فأوّله الشوق الدائم الذي افاض عليها فتراها أبداً مشتاقةً متحنّنة الى علّتها...

(§60) (KYEC, p. 33. KYEG, p. 94. KYTC, p. 50. KYTW, p. 63.)

<sup>190</sup> والعقل مع النفس خطاب آخر روحانيّ وهو افاضة العجز عليها عن نيل جميع فوائد العقل. فهي أعنى النفس بين شوق وعجز من افاضة العقل لمخاطبته الروحانيّة معما. فلا تزال تكتسب الشوق وتقف بالعجز عن السلوك الى غير مقدارها ومرتبتهّا...

(§61) (KYEC, p. 34. KYEG, pp. 94-95. KYTC, p. 51. KYTW, p. 63.)

<sup>191</sup> ...التالى الذى هو ينبوع التركيب...

(§10) (KYEC, p. 9. KYEG, p. 63. KYTC, p. 22. KYTW, p. 45.)

<sup>192</sup> ...عملت أنّ النفس أقدر على اخرج الطبيعة التي غايتها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة من الهبولى والصورة بافاضة العقل عليها مع فقدان الطبائع الأربع والهبولى والصورة. وهذه حجّة من حجج الله تعالى تازم من عباده الاقرار بكون الأشياء لا يوجد في اصولها التي منها كؤنت ما يوجد في المكون...

(§163) (KYEC, p. 83. KYEG, p. 158. KYTC, p. 107. KYTW, p. 101.)

como cosas “ordenadas” y “compuestas”.<sup>193</sup> La *nafs* “hace aparecer” (*azhara*) los “seres corporales” (*al-aysiyyāt al-jismāniyyah*), tal como el *‘aql* lo hace con los “seres espirituales” (*al-aysiyyāt al-rūhāniyyah*).<sup>194</sup> La *nafs* es “buena” (*khayr*), en sentido ontológico, no moral, en su “esencia” (*dhat*), pero no en su “actividad” (*amal*),<sup>195</sup> porque a diferencia del *‘aql* es “incapaz” (*ājiz*) de “manifestar” (*izhār*) su “esencia” (*dhat*) sin algo más, además de la misma *nafs*. Este es el “mal” (*sharr*) de la “actividad” (*amal*) de la *nafs* con respecto a la “contemplación” (*naẓar*) del *‘aql*; por eso la *nafs* es “deficiente” (*muḥwaj*).<sup>196</sup> La “actividad” (*amal*) de la *nafs* “produce” (*aḥdatha*) un “movimiento imaginativo” (*al-ḥarakah al-wahmīyah*) del cual surge la “materia” (*hayūlā*), la cual es también “incapaz” (*ājiz*) de “manifestar” (*izhār*) su “esencia” (*dhat*) sin algo más: la “forma” (*sūrah*).<sup>197</sup> Así, se manifiesta el mundo corporal o natural, resultante de la conjunción entre la materia y la forma.<sup>198</sup> La *nafs* es mediadora entre el mundo inteligible

<sup>193</sup> ...والتالى مفتاح جميع الأشياء ذوات النظم والتأليف بمقدار حظّه من الكلمة. إذ الأشياء المظومة المؤلفة لا تتوهم

الْمَصَوْرَةُ فِي الْإِنْفَسِ اللَّطِيفَةِ قَبْلَ ظَهْوَرِهَا مَنْظُومَةٌ مُؤَلَّفَةٌ أَعْنَى بِالتَّالِي فَتَحَ جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ الْمُرَكَّبَةِ الْمَنْظُومَةِ...

(§139) (KYECC, p. 71. KYEG, p. 142. KYTC, pp. 92-93. KYTW, p. 92.)

<sup>194</sup> ...على أن مثل السابق في اظهار الایسیات الجسمانیة لا فی باب الایسیات الروحانیة.

(§141) (KYECC, p. 72. KYEG, p. 143-144. KYTC, p. 94. KYTW, p. 93.)

<sup>195</sup> ...وكان تاليه أيضاً خيراً كلّ بذاته لا بعمله...

(§122) (KYECC, p. 62. KYEG, p. 130. KYTC, p. 84. KYTW, p. 86.)

<sup>196</sup> ...والمستغنى هو الحادث من نظر العقل والمحتاج هو الحادث من عمل النفس فإذاً عمل النفس شرٌّ من نظر

العقل...

(§122) (KYECC, pp. 62-63. KYEG, p. 130. KYTC, p. 85. KYTW, p. 86.)

<sup>197</sup> ...ولأنّ نظر السابق أحدث النفس الكلّیة القادرة على الاستفادة منه وعمل التالى أحدث الحركة الوهمیة لكون

المهیولی العاجز عن اظهار ذاته الّا بالصورة التى هی الطبع فیما یعجز عن اظهار ذاته الّا بشیء آخر لیس هو مثل

الذى یشغنى بظهوره عن غیر فی باب الاستفادة...

(§122) (KYECC, p. 62. KYEG, p. 130. KYTC, pp. 122-123. KYTW, p. 86.)

<sup>198</sup> AYS afirma que “la definición del mundo no puede carecer de “materia” (*māddah*), forma, movimiento, reposo, tiempo y lugar”.

...وحدّ العالم لا یخلو من المادّة والصورة والحركة والسكون والزمان والمكان...

(§156) (KYECC, p. 80. KYEG, p. 153. KYTC, p. 103. KYTW, p. 98.)

Dado que en el orden de la generación del mundo corporal la *ṣūrah* antecede a la *hayūlā* quizás podría decirse que AYS señala una prioridad ontológica de la primera con respecto a la segunda.

...وقد أضاءت الطبيعة العالم مرّة بالحركة وهو اليوم الواحد. ثمّ أضاءت بالسكون وهو اليوم الثانى. ثمّ أضاءت

بالمهیولی وهو اليوم الثالث. ثمّ أضاءت بالصورة وهو اليوم الرابع. ثمّ أضاءت بالزمان وهو اليوم الخامس. ثمّ أضاءت

بالمكان وهو اليوم السادس.

(§156) (KYECC, p. 80. KYEG, p. 153. KYTC, p. 103. KYTW, p. 98.)

y el mundo corporal o natural. A través de la *nafs*, la luz del ‘*aql* ilumina el mundo corporal o natural y a quienes se encuentran en él.<sup>199</sup>

En el *KY*, el vocabulario relativo a la materia y la forma no es riguroso. La “materia” es entendida de dos modos: como *hayūlā* y como *māddah*. De los §§122 y 156 puede leerse que la *hayūlā* es una “materia primera” y la *māddah* el “substrato” material del mundo corporal o natural en conjunción con la forma. La “forma”<sup>200</sup> es entendida también de dos modos.<sup>201</sup> En el primer modo, “espiritual”, la forma experimenta una transformación ontológica: los distintos nombres corresponden a diferentes realidades de la misma forma en este primer modo. En el segundo modo, “corporal”, la forma no experimenta transformación alguna: los distintos nombres son maneras de aludir a una u otra cuestión, pero siempre a la misma forma en este segundo modo. En el primer modo, la forma está más allá de la materia: se trata tanto de la forma ontológicamente antes de su conjunción con la materia como de la forma tras su liberación de la conjunción con la materia. En este primer modo, se mencionan las siguientes: las “formas espirituales” (*al-suwar al-ruhāniyyah*), las cuales se “revelan” (*burūz*) en el ‘*aql*;<sup>202</sup> las “formas espirituales” (*al-suwar al-ruhāniyyah*), las cuales “aparecen” (*aẓhara*) porque Dios lo “desea” (*arāda*),<sup>203</sup> al “beneficiarse” (*istafādah*) la *nafs* del ‘*aql*,<sup>204</sup> aunque ya existen en

---

199 ...وبه تلمع أنوار العقل في العالم الجسماني وفي الأشخاص المتجزئة...

(§179) (KYEC, p. 91. KYEG, p. 167. KYTC, p. 119. KYTW, p. 107.)

<sup>200</sup> En esta división se excluye la mención a la “forma del mundo” (*ṣura al-‘alām*), ya que parece ser una referencia al que Dios no precisa de una “forma” previa a la creación y no a una forma específica:

...وأيضاً فإن صورة العالم ان كانت معلومة عند المبدع قبل ابداعه وصوره مختلفة متضادة...

(§152) (KYEC, p. 78. KYEG, p. 151. Esta *yanbu* ‘no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 97.)

<sup>201</sup> Gramaticalmente algunas “formas” se mencionan siempre en plural y otras siempre en singular, y algunas aparecen determinadas y otras indeterminadas. Esto quizás obedezca a una cuestión retórica o tal vez tenga una implicancia filosófica – en cuanto a su singularidad o unicidad frente a su multiplicación – difícil de determinar.

202 ...وفيه بروز الصور الروحانية والجسمانية...

(§178) (KYEC, p. 91. KYEG, 167. KYTC, p. 118. KYTW, p. 107.)

203 ...إنما أراد الله أن يظهر به الحروف العلوية السبعة التي بها أنشأ الصور الروحانية...

(§27) (KYEC, p. 18. KYEG, p. 74. KYTC, p. 37. KYTW, p. 51.)

204 ...كان اتصال فؤاد العقل بالنفس بالسكون الدائم – الذي تستفيد منه النفس من العقل – لتنشأ بالفؤاد المتصلة

من العقل بنفس صورة روحانية أزلية سرمدية...

(§63) (KYEC, p. 35. KYEG, p. 97. KYTC, p. 54. KYTW, p. 64.)

...كذلك يبصر الناطق بالتالي الصور العقلية والألوان الحكيمة...

(§14) (KYEC, p. 11. KYEG, p. 65. KYTC, p. 23. KYTW, p. 46.)

el mismo 'aql;<sup>205</sup> la “forma secreta” (*al-ṣūrah al-khafiyyah*), la cual aparece cuando con el despliegue del mundo corporal o natural las formas espirituales se recogen en conjunción con la materia, deviniendo una “forma secreta”, la cual se regocija con el “discernimiento” (*tamyīz*) de los *nuṭaqā'*, los *usus*, los *atimmā'* y los *lawāḥiq* de los “dones” (*fā'idā*, pl. *fawā'id*) y las “ciencias” (*'ulūm*) que el ser humano recibe del 'aql y la *nafs*;<sup>206</sup> la “forma sutil” (*al-ṣūrah al-laṭifah*), la cual si el ser humano permanece apegado a la dimensión “exterior” de la *sharī'ah*, la “forma espiritual”, ahora llamada “forma sutil”, se “corrompe” (*fasada*);<sup>207</sup> las “formas espirituales” (*al-suwar al-ruhāniyyah*), de la cual cada *nāṭiq*, en su tiempo, busca su “producción” (*nushū*);<sup>208</sup> las “formas espirituales” (*al-suwar al-ruhāniyyah*), a partir de las cuales entiende que la misión del *nāṭiq* es completada por quienes le suceden, ya que las “formas espirituales” se “desarrollan” (*nasha'a*), “revelándose” (*burūz*), gracias a los *khulafā'*;<sup>209</sup> las “formas inteligibles” (*al-suwar al-'aqliyyah*), las cuales son “grabadas” (*naqasha*) por el *ta'wīl* del *asās* en el corazón de los “iniciados”;<sup>210</sup> la “forma invisible” (*al-ṣūrah al-khafiyyah*), la cual es la “forma espiritual”, que sumergida por su conjunción con la materia y por su sujeción a las interpretaciones exteriores de la *sharī'ah*, lo cual quizás sea lo mismo, con el advenimiento del Qā'im, “emergerá” (*baraza*);<sup>211</sup> las “formas sublimes” (*ṣuwar laṭifah*), las cuales son las “formas espirituales”, ahora llamadas “formas sublimes”, que se “manifestarán” (*zahara*) en el mundo por venir (lit., la “residencia del retorno y la

<sup>205</sup> ... فلو ترك شيئاً ما خارجاً عن العقل كان العقل ناقصاً بمقدار ما حجب عنه من صور الأشياء.

(§34) (KYEC, p. 21. KYEG, pp. 77-78. KYTC, p. 41. KYTW, p. 53.)

<sup>206</sup> ... كذلك العلوم والفوائد العقلية والنفسية إنما هو بستان التمييز قد زين بالنطقاء والأسس والأئمة واللواحق

وبعلومهم الجارية من قبلهم وبحكمهم الطيبة الشهية...

(§131) (KYEC, p. 67. KYEG, p. 138. KYTC, p. 88. KYTW, p. 89.)

<sup>207</sup> ... غير أنّ الاصطلاء بها والاستعمال لها يفسد الصورة اللطيفة ويوقع الشبهة والالتباس...

(§133) (KYEC, p. 68. KYEG, p. 138. KYTC, p. 89. KYTW, p. 90.)

<sup>208</sup> ... كلّ واحد في زمانه لتنشؤ الصور الروحانية...

(§155) (KYEC, p. 79. KYEG, p. 154. KYTC, pp. 102-103. KYTW, p. 98.)

<sup>209</sup> ... على أنّ بعد الأتماء السبق يكون الخلفاء السبعة الذين بهم نشؤ الصور الروحانية وبروزها...

(§30) (KYEC, p. 19. KYEG, p. 75. KYTC, p. 38. KYTW, p. 52.)

<sup>210</sup> ... التأويل إنما هو البيت ونقش الصور العقلية في قلوب المرتادين...

(§184) (KYEC, p. 93. KYEG, p. 169. KYTC, p. 121. KYTW, p. 108.)

<sup>211</sup> ... وترتيز الصور الخفية بظهور القائم عليه السلام...

(§165) (KYEC, p. 83. KYEG, p. 59. KYTC, p. 108. KYTW, p. 101.)

permanencia”, *dār al-ma‘ād wa al-qarār*);<sup>212</sup> la “forma sutil” (*al-ṣūrah al-laṭīfah*), la cual “emergerá” (*baraza*) en su “ipseidad” (*huwiyyah*), con lo que las almas se liberarán del dolor provocado por la adherencia a las leyes exteriores sin los “dones” interiores;<sup>213</sup> las “formas invisibles” (*al-ṣuwar al-khafiyyah*), las cuales cuando parece no haber vida alguna, por ejemplo en el “polvo” (*turāb*), y no se encuentra una “forma sensible, vital”, el “alma racional” (*al-naḥs al-nāṭiqah*) ve allí “formas invisibles”.<sup>214</sup>

En el segundo modo, la forma está en conjunción con la materia. En este segundo modo, se mencionan las siguientes: las “formas corporales” (*al-suwar al-jismāniyyah*), las cuales se “revelan” (*burūz*) en el ‘aql;<sup>215</sup> las “formas de las cosas generadas, materiales” (*ṣuwar al-mukawwanāt al-hayūlāniyyah*);<sup>216</sup> las “formas naturales” (*al-ṣuwar al-ṭabī‘iyyah*), las cuales son poseídas por los individuos, las especies y los géneros,<sup>217</sup> son las formas de los reinos natural y humano,<sup>218</sup> y son los “dones” (*fā’ida*, pl. *fawā’id*) de la “naturaleza” que adquieren los individuos, las que se “desarrollan” (*nasha’a*) por el “movimiento sempiterno” (*al-ḥarakah al-dā’imah*) de las “esferas” (*falak*, pl. *aflāk*) y los “cuerpos celestes” (*kawkab*, pl. *kawākib*);<sup>219</sup> las “formas corporales” (*al-suwar al-*

...حمداً يكون معنا حتى يظهر صورتنا الطيفة في دار المعاد والقرار...<sup>212</sup>

(§1) (KYEC, p. 2. KYEG, p. 56. KYTC, p. 14. KYTW, p. 39.)

...غير أنّ الاسطلاء بها والاستعمال لها يفسد الصورة اللطيفة ويوقع الشبهة والالتباس غير أنّها اذا برزت بمويته<sup>213</sup>

تراها في غاية الايلام الأنفس المتعلّقة بها...

(§133) (KYEC, p. 67. KYEG, p. 138. KYTC, p. 89. KYTW, p. 90.)

...فبعث الصور الخفية من العلم البارق الالامع في النفس الناطقة أولى وأحرى لما بين هذه الصور الخفية وبين<sup>214</sup>

العلم من المنسبة والمشاكلة من جهة النور والضياء والحياة...

(§175) (KYEC, p. 79. KYEG, p. 166. KYTC, p. 113. KYTW, pp. 105-106.)

...وفيه بروز الصور الروحانية والجسمانية...

(§178) (KYEC, p. 91. KYEG, 167. KYTC, p. 118. KYTW, p. 107.)

...صور المكوّنات الهيولانية...

(§2) (KYEC, p. 3. KYEG, p. 57. KYTC, p. 14. KYTW, p. 40.)

...ثمّ السماوات والكواكب ذوات طبع واحد من جهة حركاتها تتولّد منها صور طيرة من المواليد والنبات والحيوان

المختلفة بطبائعها وخواصّها...

(§171) (KYEC, p. 78. KYEG, p. 163. Esta *yanbu* ‘ no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 104.)

...ولمعت الصورة الطبيعية منها بأشخاصها والأشخاص بأنواعها والأنواع بأجناسها...

(§2) (KYEC, p. 3. KYEG, p. 57. KYTC, p. 14. KYTW, p. 40.)

...كما أنّ من الهواء تتمير الالم الجسماني وترطيه منه تتمير الرسل وترطيههم...

(§14) (KYEC, p. 11. KYEG, p. 65. KYTC, p. 23. KYTW, p. 46.)

<sup>219</sup> لما كانت الفوائد الطبيعية من الأفلاك والكواكب متّصلة بالمواليد المستديرة على المركز بالحركات الدائمة – التي

*jismāniyyah*), las cuales son “creadas” (*ansha’a*) porque Dios lo “desea” (*arāda*), “ejecutándolo” (*qawm*) a través de su voluntad mediante los cuerpos celestes;<sup>220</sup> las “formas de los reinos” (*ṣuwar al-mawālīd*), las cuales pasan continuamente de potencia a acto y del acto a la corrupción, para volver a comenzar el proceso;<sup>221</sup> la “forma vital” (*al-ṣūrah al-mutanaffasah*), la cual llega a la *nafs* del ‘*aql* y se encuentra en la base del “florecimiento” (*maḥṣūl*) del mundo corporal o natural “jerárquizándose” (*ṣārat murattabah*) en su división en géneros y especies;<sup>222</sup> las “formas naturales” (*ṣuwar ṭabī’iyyah*), las cuales son susceptibles de generación y corrupción;<sup>223</sup> la “forma sensitiva, vital” (*ṣūrah ḥassāsah mutanaffasah*), la cual a partir de la cual se ve que lo que tiene en común el “polvo” (*turāb*) y la “sensación” (*ḥissiyyah*) – podría decirse, el “objeto de conocimiento” y la “facultad de conocimiento” sensibles – es que “hacen aparecer” (*aḏhara*) – posiblemente, en el sentido de “muestran” o “hacen factible ver” – una “forma sensitiva, vital”;<sup>224</sup> la “forma sensitiva, vital” (*ṣūrah ḥassāsah mutanaffasah*), la cual puede “existir” (*kūn*) incluso donde parece no haber vida: en el “polvo” (*turāb*);<sup>225</sup> la “forma del ser humano” (*ṣūrah al-baṣḥar*);<sup>226</sup> las formas anímicas (*al-ṣuwar al-naḥsiyyah*), las cuales aparecen cuando el proceso de constante movimiento de la potencia al acto y del acto a la corrupción se detiene; y las “formas de las cosas generadas, materiales” que devienen las denominadas “formas anímicas” las cuales existen en

---

هي جوجره وطبعها – فيشأ بذلك الحركة صور طبيعّية ذوات أشخاص قابلة للكون والفساد...

(§63) (KYES, p. 35. KYEG, p. 97. KYTC, p. 54. KYTW, p. 64.)

...وأراد أن يقوم به الكواكب الجي بها أنشأ الصور الجسمانيّة...<sup>220</sup>

(§27) (KYES, p. 18. KYEG, p. 74. KYTC, p. 37. KYTW, p. 51.)

...وذلك أنّ العالم الطبيعيّ يحفظ صور المواليد في القوّة...<sup>221</sup>

(§36) (KYES, p. 22. KYEG, p. 78. KYTC, p. 41. KYTW, p. 54.)

...لم تكمل الصورة المتنفّسة التي هي محصول العالم الطبيعيّ لتماميّة الحكمة. فلمّا خاطبها العقل بعد التعلّق

بالجسمانيّات تكملت الصورة المتنفّسة وصارت مرتّبة بنوعيّتها تحت الأجناس المقولة عليها...

(§57) (KYES, pp. 32-33. KYEG, p. 93. KYTC, pp. 49-50. KYTW, p. 62.)

...فينشأ بذلك الحركة صور طبيعّية ذوات أشخاص قابلة للكون والفساد...<sup>223</sup>

(§63) (KYES, p. 35. KYEG, p. 97. KYTC, p. 54. KYTW, p. 64.)

...وليس بين التراب والحسيّة في الظاهر مناسبة ولا مشاركة يوقف عليها ألا أن تظهر سورة حسّاسة متنفّسة...<sup>224</sup>

(§175) (KYES, p. 79. KYEG, p. 166. KYTC, p. 113. KYTW, pp. 105-106.)

...فاذا أمكن الصورة الحسّاسة المتنفّسة كونها من التراب اليابس الذي لا حياة فيه ولا نور ولا ضياء...<sup>225</sup>

(§175) (KYES, p. 79. KYEG, p. 166. KYTC, p. 113. KYTW, pp. 105-106.)

...ونجد العالم بأسره آلة الى اخراج صورة البشر...<sup>226</sup>

(§157) (KYES, p. 80. KYEG, p. 154. KYTC, p. 103. KYTW, p. 99.)



potencia sin tender hacia el acto, manteniéndose en su “substancialidad” (*jawhariyyah*) propia;<sup>227</sup> es decir, se liberan de su unión con la materia.

El “microcosmos” (*al-‘ālam al-ṣaghīr*) “manifiesta” (*ẓahara*) los “dones” propios del “macrocosmos” (*al-‘ālam al-kabīr*) en el “mantenimiento de sus partes”.<sup>228</sup> Ahora bien, el *‘aql* le “emana” (*afāda*) a la *naḥs* la “capacidad” (*maqdūrah*)<sup>229</sup> de “liberarse” (*aghnā*), para “ordenar” (*naẓama*) o “montar” (*rakkaba*) el mundo corporal o natural, de “renovar” (*tajdīd*) su “elección” (*ikhtiyār*). Es decir, la elección de la *naḥs* es una sola, ya que el “don inteligible” (*al-istifādah al-‘aqliyyah*) es uno también.<sup>230</sup> Así, la *naḥs* “monta” (*rakkaba*) el mundo corporal o natural como “quiere” (*arāda*), y su “elección” (*ikhtiyār*) no es sino el “don” (*istifādah*) de su “causa” (*‘illah*); es decir, el *‘aql*.<sup>231</sup> Dado que la operación de la *naḥs* – la “conformación” (*tarkīb*) – no tiene “diferencia” (*ikhtilāf*)<sup>232</sup> consigo misma – es decir, es siempre idéntica a sí misma – el orden corporal o natural es inmodificable.<sup>233</sup> Con todo, las formas de las cosas generadas y materiales, producto de

---

227 ...والعالم العقليّ يحفظ الصور النفسية التي خرجت الى الفعل فيمسكها على هيئتها وجوهريّتها...

(§36) (KYEC, p. 22. KYEG, p. 78. KYTC, 41. KYTW, p. 54.)

228 ...وأيضاً فإنّ المتفق عليه عند أهل العلم والحكمة أنّ هذه الأشخاص أجزاء من العالم الجسمانيّ الكبير وسميت العالم الصغير بقياسة اذا نسب الى العالم الكبير. ولا يستقيم هذا العالم الصغير ولا تثبت أجزاؤه ولا تظهر منافعه إلا بالأجزاء التي فيه من النفس الكلّية.

(§86) (KYEC, pp. 44-45. KYEG, p. 109. KYTC, pp. 65-66. KYTW, p. 71.)

229 Las dos ediciones críticas recogen *miqdār*, no *maqdūrah* (KYEC, p. 50; KYEG, p. 88). La grafía es muy similar, y en los mss. la palabra está corregida (completada debajo de la línea del texto), y parece poder leerse *maqdūrah*. Es difícil descifrar cómo entender *miqdār* aquí (ms. VI 360, f. 36<sup>r</sup>).

230 ...والسبق قد أفاض على التالى المقدار الذى أعناه عند نظم العالم الطبيعى عن تحديد الاختيار بل باختيار واحد من استفادة واحدة عقلية ركب العالم تركيباً لطيفاً لا يقع فى حركاته شىء يخالف اختيار الأوّل وهو نهاية الابداع وقرار فوائد السابق.

(§98) (KYEC, p. 50. KYEG, p. 111. Esta *yanbu* ‘no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 75.)

231 أنّ النفس الكلّية لم يخف عليها شىء ممّا أرادت أن يكون من حركات الفلك على غاية ونهايته. فركبها على ما أرادت واختارت بما استفادته من علتها علتها التي هي العقل.

(§96) (KYEC, p. 49. KYEG, p. 115. Esta *yanbu* ‘no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 74.)

232 ...على أنّ التركيب والتأويل لا اختلاف...

(§181) (KYEC, p. 92. KYEG, p. 168. KYTC, p. 119. KYTW, p. 108.)

233 ولا تجد في وضع الفلك وقواه قدرة فيها ابطال نوع من الأنواع واستحالة منه الى غير نوعه...

(§97) (KYEC, p. 50. KYEG, p. 115. Esta *yanbu* ‘no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 75.)

انّ من المتفق عليه أنّ قوى العالم قوى غير منقطعة ولا زائلة. فلا ترى شيئاً يظهر فى العالم بقوة من قوى الطبيعة إلا ومثله يظهر فى الزمان لمستقبل...

(§103) (KYEC, p. 53. KYEG, p. 120. KYTC, pp. 71-72. KYTW, p. 775.)

la “composición” (*ta’līf*) y la “conformación” (*tarkīb*) de las que resultan, al “distanciarse” (*ba’uda*) de la causa primera adquieren una suerte de “corteza” (*qishr*, pl. *qushūr*).<sup>234</sup>

### 2.2.3 La causalidad física

La realidad toda – espiritual y corporal o natural – es un continuo,<sup>235</sup> pero sólo en tanto el efecto (*athar*) del ‘*aql* en la *nafs* perdura incluso cuando esta se encuentra en el mundo corporal o natural.<sup>236</sup> ni el ‘*aql* en la *nafs* son o están en todo lugar.<sup>237</sup> La “naturaleza” (*ṭabī‘ah*), el más bajo de los “universales”,<sup>238</sup> en el sentido de que es más que la suma de las realidades naturales (Walker, 1993: 104), sin ser una abstracción del conjunto de los particulares, puede ser entendida como el “poder agente” (*al-quwwah al-fā‘ilah*) o como el “principio del movimiento” (*mabdā’ al-ḥarakah*)<sup>239</sup> del mundo corporal o natural. La “naturaleza” es el “comienzo” (*ibtidā’*) de los “cuatro elementos”, a partir de los cuales se forman los individuos. Cada individuo tiene una “forma de la naturaleza” (*surah al-ṭabī‘ah*) en la cual se encuentra tanto su “substancialidad” (*jawhariyyah*), “existente” (*mawjūdah*) en dicha forma, como los “nueve accidentes” (*al-a‘rād al-tis‘ah*) “adheridos” (*lāḥiqah*) a la *jawhar*.<sup>240</sup>

La principal “distinción” (*sharaf*) del mundo espiritual, por contraposición con el

234... صور المكوّنات الهيولانيّة ذوات القشور عند التّأليف والتركيّب لبعدهما عن العلّة الأولى...

(§2) (KYEC, p. 3. KYEG, p. 56. KYTC, p. 14. KYTW, p. 40.)

235... لأنّنا نجد القوى مثبتة في المواليد الطّبيعيّة من الأفلاك والكواكب...

(§186) (KYEC, p. 94. KYEG, p. 171. KYTC, p. 124. KYTW, p. 109.)

236... ويبقى أثر المخاطبة في الطّبيعيّات أبداً سرهداً.

(§57) (KYEC, pp. 32-33. KYEG, p. 93. KYTC, pp. 49-50. KYTW, p. 62.)

237... فاذاً الطّبيعة بكلّ مكان لا السابق ولا التّالي...

(§100) (KYEC, p. 52. KYEG, pp. 118-119. Esta *yanbu’* no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 76.)

238... ألم تر الى أدنى المبدعات في الكلّيّة وهى الطّبيعة...

(§151) (KYEC, p. 77. KYEG, p. 151. KYTC, p. 103. KYTW, pp. 96-97.)

239... وذلك أنّها بأىّ اللفظين يعبر عنها أنّها القوّة الفاعلة وأنّها مبدأ الحركة...

(§100) (KYEC, p. 52. KYEG, p. 118. KYTC, p. 71. KYTW, p. 76.)

240 ابتداء الأركان الأربعة من الطّبيعة التى هى القوّة الفاعلة وانتهائهما الى الأشخاص الغير المتجزّئة التى كلّ شخص

منها يؤدّى من نفسه دلالة العشرة وهى الجوهرية الموجودة فيه والأعراض التسعة اللاحقة بها المؤدّى جميعها صورة

الطّبيعة التى هى واحدة من جميع فاعليّتها.

(§17) (KYEC, p. 12. KYEG, p. 67. KYTC, pp. 24-25. KYTW, p. 47.)

mundo corporal o natural, es que su “substancialidad” (*jawhariyyah*) no “cesa” (*zāla*).<sup>241</sup> El mundo del ‘*aql*’ no se “corrompe” (*fasada*).<sup>242</sup> En otras palabras, está en acto sin estar en potencia<sup>243</sup> o, lo que es lo mismo en el *KY*, está en potencia y en acto al mismo tiempo.<sup>244</sup> En el mundo corporal o natural, la “potencia” siempre antecede al “acto”.<sup>245</sup> El mundo corporal o natural “corrompe” (*afsada*) las “formas de los reinos [naturales]” (*al-ṣuwar al-mawālīd*) que “salen” (*kharaja*) de “potencia” a “acto”, provocando que dichas formas “devengan” (*ṣāra*) nuevamente potenciales.<sup>246</sup> El mundo espiritual “conserva” (*hafīza*) las “formas anímicas” (*al-ṣuwar al-nafsiyyah*) que “salen” (*kharaja*) de “potencia” a “acto” en su actualidad, o sea en la “substancialidad” (*jawhariyyah*) que hayan alcanzado.<sup>247</sup>

La naturaleza se define por el “movimiento”, el “reposo”, la “materia primera”, la “forma”, el “lugar” y el “tiempo”.<sup>248</sup> Sin embargo, el mayor grado de definición posible es el “lugar” (*makān*). Dado que la realidad corporal o natural está – al igual que la espiritual – ordenada jerárquicamente, el “lugar” (*makān*) debe entenderse propiamente como un “rango” (*hadd*, pl. *hudūd*). En ese sentido, el mundo corporal o natural es en sí

<sup>241</sup> ومن شرفه أنّ شيئاً من الأشياء لا يزيله عن جوهريّته كما يزِيلُ الأشياء بعضها بعضاً...

(§34) (*KYEC*, p. 21. *KYEG*, p. 77. *KYTC*, pp. 40-41. *KYTW*, p. 53.)

<sup>242</sup> ...فاذا العقل لا يفسد...

(§46) (*KYEC*, p. 27. *KYEG*, p. 85. Esta *yanbu* ‘no es traducida por H. Corbin. *KYTW*, p. 58.)

<sup>243</sup> ...ومن العقل ما هو من الفعل بلا قوّة...

(§55) (*KYEC*, p. 31. *KYEG*, p. 91. Esta *yanbu* ‘no es traducida por H. Corbin. *KYTW*, p. 61.)

<sup>244</sup> وأيضاً أنّ العقل غير مكتسب قوّته وشرفه من شيء آخر كاكْتِسَابِ الطَبِيعِيَّاتِ الْمُتَصَرِّفَةِ بَيْنَ الْقُوَّةِ وَالْفِعْلِ... فاذاً ظهور بالقوّة والفعل معاً.

(§51) (*KYEC*, p. 29. *KYEG*, p. 89. Esta *yanbu* ‘no es traducida por H. Corbin. *KYTW*, p. 59)

...فاذاً ظهور العقل تامّ بالقوّة والفعل معها.

(§52) (*KYEC*, p. 29. *KYEG*, p. 89. Esta *yanbu* ‘no es traducida por H. Corbin. *KYTW*, p. 59.)

<sup>245</sup> لما وجدنا الأشياء الطَبِيعِيَّةَ أنّها تظهر بالفعل بعد وجودها بالقوّة وما لم يكن وجوده أولاً بالقوّة لم يظهر وجوده اذّاً بالفعل...

(§50) (*KYEC*, p. 28. *KYEG*, p. 88. Esta *yanbu* ‘no es traducida por H. Corbin. *KYTW*, p. 59.)

<sup>246</sup> وذلك أنّ العالم الطَبِيعِيَّ يحفظ صور المواليد في القوّة فاذا خرجت الى الفعل أفسدها لتصبح الى حدّ القوّة.

(§36) (*KYEC*, p. 22. *KYEG*, p. 78. *KYTC*, pp. 41-42. *KYTW*, p. 54.)

<sup>247</sup> والعالم العقليّ يحفظ الصور النفسية التي خرجت الى الفعل فيمكنها على هيئتها وجوهريّتها.

(§36) (*KYEC*, p. 22. *KYEG*, p. 78. *KYTC*, p. 42. *KYTW*, p. 54.)

<sup>248</sup> ...كذلك العالم أنّما هو بمقدار ما تؤثر الطبيعة فيه من قوّتها وهي القوى الستّة من الحركة والسكون والهيولى والصورة والمكن والزمان...

(§156) (*KYEC*, p. 80. *KYEG*, pp. 153-154. *KYTC*, p. 103. *KYTW*, p. 98.)

mismo un “rango”: el “rango” de la realidad toda en el que existe el “lugar”.<sup>249</sup> Como con todo lo que el mundo corporal o natural es o tiene, la *nafs* le “emana” (*afāda*) el “rango” del “lugar” como uno de sus “dones” (*fā’ida*, pl. *fawā’id*),<sup>250</sup> habiendo sido “donado” (*jāda*) a la *nafs* por el ‘*aql*,<sup>251</sup> cuyo “instinto” (*gharīzah*) lo “afirma” (*thabata*) en la *nafs* “formándolo” (*muṣawwir*) en ella,<sup>252</sup> aunque para el propio ‘*aql* no tiene “valor” (*qadr*)<sup>253</sup> y tanto el ‘*aql* y la *nafs* están, propiamente, fuera de todo “lugar”.<sup>254</sup>

Las dos tendencias del “instinto” (*gharīzah*) del ‘*aql* en su relación con Dios – la “afirmación” (*al-ithbāt*) y la “negación” (*al-nafy*) –<sup>255</sup> se perpetúan en toda la realidad, ya que el ‘*aql* “hace caer” (*awqa’a*) el “movimiento” (*ḥarakah*) y el “reposo” (*sukūn*) de la *nafs* al mundo corporal o natural.<sup>256</sup> La materia primera es principio del movimiento. La forma es principio del reposo.<sup>257</sup> Cuando una cosa se mueve, tiende hacia otra cosa que está en reposo.<sup>258</sup> La materia es “como” (*ka-*) el “anhelo” (*shawq*) del ‘*aql* en el mundo corporal o natural: el “anhelo” (*shawq*) de “recibir” (*qabala*) otra forma más de la materia, la cual siempre “desea ardientemente” (*ishtāq*).<sup>259</sup> La forma es “como” (*ka-*) la

249 ... بل نقول أنّ جميع الأمكنة والتمكّنات في حدّ من حدوده التي جاد بها على التالى مع ما جاد به عليه...

(§102) (KYEC, p. 53. KYEG, p. 119. Esta *yanbu* ‘ no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 77.)

250 ... والتالى قد أفاض هذا الحدّ على الطبيعة من فوائد العقل...

(§102) (KYEC, p. 53. KYEG, p. 119. Esta *yanbu* ‘ no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 77.)

251 ... فاذا نسب هذا الحدّ الى ما جاد به السابق على التالى...

(§102) (KYEC, p. 53. KYEG, p. 119. Esta *yanbu* ‘ no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 77.)

252 ... وذلك أنّ المكان اذا ثبت مصوّراً في النفس بغريزة العقل...

(§100) (KYEC, p. 52. KYEG, p. 118. Esta *yanbu* ‘ no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 76.)

253 ... كان ذلك أيضاً ممّا لا قدر له الخفيته...

(§102) (KYEC, p. 53. KYEG, p. 119. Esta *yanbu* ‘ no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 77.)

254 ... وأما أنّ السابق والتالى خارجان عن المكان...

(§101) (KYEC, p. 52. KYEG, p. 119. Esta *yanbu* ‘ no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 77.)

255 ... والنفي والاثبات إنّما يكونان لغريزة العقل...

(§123) (KYEC, p. 63. KYEG, p. 131. KYTC, p. 85. KYTW, p. 86.)

256 ... وهكذا أوقع تحت النفس الحركة والسكون...

(§62) (KYEC, p. 43. KYEG, pp. 90-91. KYTC, p. 51. KYTW, p. 63.)

257 ... الهوى والصورة اللتين احدهما متحركة والأخرى ساكنة.

(§31) (KYEC, p. 19. KYEG, p. 75. KYTC, p. 38. KYTW, p. 52.)

... ووقع من الحركة والسكن الهوى والصورة...

(§62) (KYEC, p. 34. KYEG, pp. 90-91. KYTC, p. 51. KYTW, p. 63.)

258 ... أنّ كلّ شيء متحرّك إنّما تظهر حركته من أجل شيء ساكن...

(§47) (KYEC, p. 27. KYEG, p. 86. KYTC, p. 48. KYTW, p. 58.)

259 ... لأنّ الهوى أبداً تشبّاه الى قبول صورة أخرى واحدة بعد أخرى والصورة تعجز عن قبول صورة أخرى معها...

“incapacidad” (*‘ajz*) del *‘aql* en el mundo corporal o natural: la “incapacidad” (*‘ajz*) de “recibir” (*qabala*) otra forma más, junto a ella misma, en la materia.<sup>260</sup>

#### 2.2.4 La causalidad histórica

En el *KY*, la historia humana está compuesta de seis *adwār*, desde Ādam/Adán hasta Muḥammad.<sup>261</sup> A su vez, cada uno de esos “períodos” está dividido exactamente en seis “períodos” también:<sup>262</sup> en cada uno hay seis *a’immah*.<sup>263</sup> En cada “período”, la “jerarquía” (*hadd*) tiene veintiún integrantes: dos “principios” (*aṣl*, dual *aṣlayn*), el *‘aql* y la *naḥs*; un *nāṭiq*; seis *a’immah*; y doce *lawāḥiq*.<sup>264</sup>

La realidad toda tiende hacia Dios como consecuencia de la “exhortación” (*da’wah*) de los cuatro principios, así como de sus “componentes” (*juz’*, pl. *ajzā’*), los *atimā’* y los *lawāḥiq*.<sup>265</sup> En particular, Dios “desea” (*arāda*), “ejecutándolo” (*qawm*) mediante su voluntad, siete *nuṭaqā’* en el “mundo corporal” (*al-‘alām al-jismānī*), para el “establecimiento” (*iqāmah*) de ciertos “órdenes convencionales” (*al-siyāsāt al-nāmūsiyyah*)<sup>266</sup> cuyo fin es disciplinar la *naḥs* del ser humano (Walker, 1993: 122): cada *nāṭiq* es el *khalīfah* del *‘aql* en el mundo corporal o natural<sup>267</sup> y un “misionero” del

---

<sup>260</sup> ... فالهيوولى كالتشوق والصورة كالعجز لأنّ الهيوولى أبداً تشتاقل الى قبول صورة اخرى واحدة بعد اخرى والصورة

تعجز عن قبول صورة اخرى معها...

(§62) (KYEC, p. 34. KYEG, pp. 90-91. KYTC, p. 51. KYTW, p. 63.)

<sup>261</sup> ... فهو على أنّ الأدوار الستة من لدن آدم الى محمد...

(§155) (KYEC, p. 79. KYEG, p. 154. KYTC, p. 103. KYTW, p. 98.)

<sup>262</sup> ... ولا ينقص عنها قى كلّ دور أى لا ينقص عن الستة أيضاً.

(§155) (KYEC, p. 79. KYEG, p. 154. KYTC, p. 103. KYTW, p. 98.)

<sup>263</sup> ... المّتم... اذ هو أحد الأتماء الستة...

(§158) (KYEC, p. 81. KYEG, p. 155. KYTC, p. 104. KYTW, p. 99.)

<sup>264</sup> ... على أنّ كلّ ناطق من النطقاء الستة هو الداعى الى الأصلين ومنه انبعاث الأئمة السبق واللاحق الاثنى عشر

فذلك احدى وعشرون حداً...

(§158) (KYEC, p. 80-81. KYEG, p. 155. KYTC, p. 104. KYTW, p. 99.)

<sup>265</sup> ... ودعوتهم ودعوة أجزائهم وهم الأئمة واللاحق أنّما هي دعوة الى وحدة الواحد...

(§17) (KYEC, p. 13. KYEG, p. 67. KYTC, p. 24. KYTW, p. 47.)

<sup>266</sup> ... وأراد أن يقوم به في العالم الجسمانيّ النطقاء السبعة لاقامة السياسات الناموسية...

(§27) (KYEC, p. 18. KYEG, p. 74. KYTC, p. 37. KYTW, p. 51.)

<sup>267</sup> ... الناطق... هو خليفة السابق في العالم الجسمانيّ...

(§141) (KYEC, p. 72. KYEG, pp. 143-144. KYTC, p. 94. KYTW, p. 93.)

Qā'im.<sup>268</sup> Además, en una expresión difícil de comprender, AYS dice que “en realidad, el *nāṭiq* es auténticamente el Mahdī, ya que el Mahdī es uno de los siete *nuṭaqā*”.<sup>269</sup>

El *nāṭiq* es la *yanbu'* de la “composición” (*ta'līf*),<sup>270</sup> porque principia las “enunciaciones lógicas” (*al-alfāz al-mantiqiyyah*) que “expresan” (*mu'abbirah*) lo que proviene del 'aql, las “excelencias inteligibles” (*al-fadā'il al-aqliyyah*), y de la *naḥs*, las “composiciones anímicas” (*al-murakkab al-naḥsiyyah*), “eligiendo” (*mukḥayyirah*) así entre las formas de los seres astrales.<sup>271</sup> Si bien no “alcanza” (*nāla*) la “completitud” (*tamāmiyyah*) que sí alcanza el 'aql, es el “señor” (*ṣāḥib*) de tres “rangos” (*martaba*, pl. *marātib*): el “apostolado” (*risālah*), el “comisionado” (*wiṣāya*) y el “Imāmato” (*imāmah*).<sup>272</sup> Cada *nāṭiq* “sintetiza” (*multaqāṭah*) palabras ya “divulgadas” (*mashḥūrah*) y “conocidas” (*ma'rūfah*) entre sus propias naciones pero que carecían de la “sabiduría” (*ḥikmah*) que ellos les “agregan” (*addā*).<sup>273</sup> Cada *nāṭiq*, en su tiempo, busca la “producción” (*nushū'*) de la “forma espiritual”, la “perfección” (*kamāl*) de su “exhortación” (*da'wah*), y el “mantenimiento” (*istiḳāmah*) de sus “estados” para el Qā'im.<sup>274</sup> Por ende, en razón de la *kalimat Allāh*, el *nāṭiq* “abre” (*fataḥa*) todos los

268... كذلك النطقاء الستة هم دعاة الله الى القائم...

(§157) (KYEC, p. 80. KYEG, p. 154. KYTC, p. 103. KYTW, p. 99.)

269... وهو المهدي بالحقيقة حقاً اذ المهدي أحد النطقاء السبعة...

(§180) (KYEC, p. 91. KYEG, p. 168. KYTC, p. 119. KYTW, p. 107.)

270... الناطيق الذي هو ينبوع التأليف...

(§10) (KYEC, p. 9. KYEG, p. 63. KYTC, p. 22. KYTW, p. 45.)

...الأساسين اللذين أحدهما صاحب التأليف والحركة...

(§31) (KYEC, p. 19. KYEG, p. 75. KYTC, p. 38. KYTW, p. 52.)

271... والناطق مفتاح جميع الألفاظ المنطقية المعبرة عن الفضائل العقلية والمركبات النفسية المخيرة عن صور الكوائن

الفلكية...

(§140) (KYEC, p. 81. KYEG, p. 143. KYTC, p. 93. KYTW, p. 92.)

272... الناطق... على أنّ الناطق لم ينل التمامية كما نالها السابق وهو صاحب المراتب الثلاث من الرسالة والوصاية

والامامة...

(§141) (KYEC, p. 72. KYEG, pp. 143-144. KYTC, p. 93. KYTW, p. 93.)

273 وهكذا بهذه المنزلة تظهر تظهر فضيلة الرسل وشرفهم لأنهم جمعوا بين كلمات ملتقطة معروفة مشهورة بين أقوامهم

خالية من تلك الحكم التي أدت مع الجمع...

(§164) (KYEC, p. 83. KYEG, p. 158-159. KYTC, pp. 107-108. KYTW, p. 101.)

274... كلّ واحد في زمانه لتنشؤ الصور الرحانية وكمال دعوتهم واستقامة أحوالهم بالقائم...

(§155) (KYEC, p. 79. KYEG, p. 154. KYTC, pp. 102-103. KYTW, p. 98.)

“órdenes legales” (*al-siyāsāt al-sharī‘ah*).<sup>275</sup> El *nāṭiq* “domina” (*malaka*) lo corporal o natural, “modificándolo” a su voluntad, y “administra” (*dabbara*) los asuntos de los siervos de Dios según su voluntad, a partir de la “inspiración” (*wahy*) de Dios.<sup>276</sup>

La operación de cada *nāṭiq* es posible sólo por la “mediación” (*tawfīq*) de la *nafs* universal.<sup>277</sup> El *nāṭiq* es un puente entre lo espiritual y lo corporal: está entre la “ascensión” (*ṣu‘ūd*) al “rango” (*martaba*, pl. *marātib*) de la *nafs*, para “beneficiarse” (*istafāda*) con la “porción” (*ḥaẓẓ*) de la *kalimat Allāh* que le corresponde, y el “don” (*ifādah*) hacia lo que le es inferior.<sup>278</sup> Por eso, “combina” (*jama‘a*) las palabras, “componiendo” (*‘allafa*) una “composición” (*ta‘līf*) – o sea, la Tawrah/Torah, el Evangelio/Injīl y el Qur’ān – que “contiene” (*iḥṭawā*) – cada uno de dichos textos – todo lo que “reflejan” (*ḥakā*) los “dos mundos”, el espiritual y el corporal o natural,<sup>279</sup> hacia una audiencia particular: la nación en la que el *nāṭiq* compone su *sharī‘ah*.<sup>280</sup> Así, el *nāṭiq* “extiende” (*nashara*) las “bendiciones” (*khayrah*, pl. *khairāt*) en el mundo.<sup>281</sup> Por eso, de cada *nāṭiq* “fluye” (*jarā*) la *sharī‘ah* – por *istafāda* – que es apropiada para su tiempo – por *ifādah*.<sup>282</sup> Cada *nāṭiq* “compone” (*‘allafa*) su *sharī‘ah* de dos modos distintos. Por un lado, atiende sólo a las “ciencias inspiradas” (*al-‘ulūm al-ta’yīdiyyah*) y a la “sabiduría divina” (*al-hikmah al-rabbāniyyah*). Por otro lado, atiende a la “composición” (*mu‘allaf*)

275...فيه أعنى بالناطق فتح جميع السياسات الشرعية...

(§140) (KYEC, p. 81. KYEG, p. 143. KYTC, p. 93. KYTW, p. 92.)

276...الناطق عليه السلام الذى ملك الجسمانيّ يقلبه كيف يشاء ويدبّر أمر عباد الله يوحى الله كيف يريد...

(§180) (KYEC, p. 91. KYEG, p. 168. KYTC, p. 119. KYTW, p. 107.)

277...فجمعوا بين الكلمات وألفوها تأليف بتوفيق النفس أيّاهم...

(§164) (KYEC, p. 83. KYEG, p. 158-159. KYTC, pp. 107-108. KYTW, p. 101.)

278...الناطق بين صعود الى مرتبة التالى ليستفيد منه حظّه من الكلمة وبين افادة منه لمن دونه.

(§15) (KYEC, p. 11. KYEG, p. 66. KYTC, p. 24. KYTW, p. 47.)

279...فجمعوا بين الكلمات وألفوها تأليفاً بتوفيق النفس أيّاهم. واحتوت على جميع ما حكام العالمان من الأقسام

والحدود...

(§164) (KYEC, p. 83. KYEG, pp. 158-159. KYTC, pp. 107-108. KYTW, p. 101.)

280...لأن النطق الذى مضوا قبله ألفوا شرائعهم وألفوها بين ظهرائى أقوامهم...

(§165) (KYEC, p. 83. KYEG, p. 159. KYTC, p. 108. KYTW, p. 101.)

281...ينشر الخيرات فى العالم...

(§21) (KYEC, pp. 14-15. KYEG, p. 69. KYTC, p. 26. KYTW, p. 49.)

282...جرى الشريعة الموافقة لأهل دوره.

(§15) (KYEC, p. 11. KYEG, p. 66. KYTC, p. 24. KYTW, p. 47.)

entre lo relativo al alma y lo relativo a lo corporal;<sup>283</sup> es decir, “compone” (*ʿallafa*) la *sharīʿah* de acuerdo a su tiempo y a su período histórico.<sup>284</sup> Sin embargo, el “diseño” (*ṣanaʿa*) de las cosas “compuestas” (*muʿallaf*) a través de la “composición” (*taʿlīf*) de lo “legal” (*sharʿī*), no modifica las leyes (*sharāʿi*) en sí mismas, en lo “secreto” (*khafīyy*), sino sólo en su dimensión “exterior” (*ẓahir*) – ya que dicho *taʿlīf* es un “conocimiento” (*ʿilm*) puro.<sup>285</sup> En este sentido, la doble composición de la *sharīʿah* puede entenderse de tres modos distintos. En primer lugar, aludiendo a la posibilidad de respetarla en secreto o públicamente,<sup>286</sup> aunque esta afirmación parece referir más a la *taqiyyah* que a la *sharīʿah* en sí misma. En segundo lugar, aludiendo a la diferencia entre una composición para los “iletrados” (*jāhil*, pl. *juhhāl*) y otra para los “pensadores” (*ʿālim*, pl. *ulamāʾ*),<sup>287</sup> aunque esta afirmación parece referir solamente al aspecto *ẓahir* de la *sharīʿah*. En tercer lugar, aludiendo a la *sharīʿah* en sí misma.

Cada *nāṭiq* comprende los *nuṭaqāʾ* anteriores.<sup>288</sup> Los *nuṭaqāʾ* se diferencian en el “grado” (*miqdār*) de su “dignidad” (*daraja*, pl. *darajāt*) según cómo “brilla” (*lāḥa*) la *naḥs* en cada uno.<sup>289</sup> Es decir, la “interpretación auténtica” (*taʿwīl*)<sup>290</sup> y la “revelación” (*tanzīl*) de cada *nāṭiq* difiere, porque cada *nāṭiq* “lleva” (*ḥamala*) el *taʿwīl* que le

<sup>283</sup> فآلف شريعته على نحوين نحو العلوم التأييدية والحكمة الربانية.

(§3) (KYEC, p. 3. KYEG, p. 57. KYTC, p. 15. KYTW, p. 40.)

<sup>284</sup> ...ويؤلف الشريعة على مقدار زمانه ودوره...

(§181) (KYEC, p. 92. KYEG, p. 168. KYTC, p. 120. KYTW, p. 108.)

<sup>285</sup> ...وأما صفعة الأشياء المؤلفة بالتأليف الشرعي لا تختلف بالاختلاف الشرائع بل هو علم علم يشوبه الاختلاف

والتنازع وأما الاختلاف والتنازع في الظاهر وحده دون الخفي.

(§181) (KYEC, p. 92. KYEG, p. 168. KYTC, p. 120. KYTW, p. 108.)

<sup>286</sup> ...وجعلنا من القائمين بأداء شراً وإعلاناً...

(§4) (KYEC, p. 4. KYEG, p. 59. KYTC, p. 15. KYTW, p. 40.)

<sup>287</sup> ...فسكنت اليه النفوس العالم والجاهل لا تتفق ما أذاه اليهم من نور كلمة الله تعالى مع تركيب الجهال وجواهر

العلماء...

(§3) (KYEC, pp. 2-3. KYEG, p. 57. KYTC, p. 15. KYTW, p. 40.)

<sup>288</sup> ...وأنه مجمع النطقاء الستة...

(§21) (KYEC, p. 15. KYEG, p. 69. KYTC, p. 26. KYTW, p. 49.)

<sup>289</sup> ...وهو لوح الله جلّ جلاله الذي يلوح في أنفس النطقاء على مقدار درجاتهم...

(§179) (KYEC, p. 91. KYEG, p. 167. KYTC, p. 119. KYTW, p. 107.)

<sup>290</sup> En este caso, *taʿwīl* no parece referir a lo mismo que se entiende cuando se le adjudica al *asās* sino a la posibilidad de realizar dicha “interpretación auténtica” que, sin embargo, es llevada a cabo por el *asās*. De este punto se derivaría no sólo una diferencia entre los *nuṭaqāʾ* sino también entre los *usus*. Además, de aquí también se deriva la superioridad ontológica del *nāṭiq* con respecto al *asās*, ya que lo que el *asās* puede lo puede también el *nāṭiq* (aunque no se especifica si lo puede en un mayor grado, ontológicamente, ni tampoco si podría *de facto* hacerlo, superando así como “causa primera” del *taʿwīl* a su “causa segunda”).



corresponde según la “extensión” (*qadr*) de su “pureza” (*ṣufiww*).<sup>291</sup> Específicamente, Muḥammad es un *rasūl* superior a todos los anteriores.<sup>292</sup> Del mismo modo, cada *asās* comprende los *usus* anteriores.<sup>293</sup>

El *asās* es “el guía” (*al-hady*).<sup>294</sup> El *asās* es la *yanbu* ‘del *ta’wīl*<sup>295</sup> porque “funda” (*anṣha’a*) las diferentes clases de “explicaciones” (*bayān*, pl. *bayānāt*),<sup>296</sup> principiando aquello a lo que los “seres inteligibles” (*al-aysiyāt al-‘aqliyyah*), las “composiciones anímicas” (*al-murakkab al-naḥsiyyah*) y los “órdenes apostólicos” (*al-siyāsāt al-nāṭiqiyyah*), “retornan” (*āla*).<sup>297</sup> En razón de la *kalimat Allāh*, el *asās* “abre” (*fataḥa*) las “auténticas interpretaciones intelectuales” (*al-tā’wīlāt al-‘ulumīyyah*),<sup>298</sup> “manifestando” (*abraza*) lo “real” (*ḥaqīqah*) con respecto a lo “exterior” (*ẓāhir*) y la “interpretación auténtica” (*tā’wīl*) con respecto a la “ley” exterior (*sharī‘ah*).<sup>299</sup>

El *asās* “reconduce las figuras a sus arquetipos” (Corbin, 1961: 27, nota 37; 95, nota, 183). Ahora bien, para AYS la verdad es la realidad. Por eso, el *ta’wīl* es más que una “interpretación auténtica” de la escritura revelada como texto. Dado que la realidad creada toda puede entenderse como una “escritura”, el *asās* infiere lo espiritual de todo

<sup>291</sup> ... والتأويل والتنزيل مختلفان نت جهة النطقاء. فان كل ناطق يحمل التأويل على قدر صفوته...

(§181) (KYEC, p. 92. KYEG, p. 168. KYTC, p. 119. KYTW, p. 108.)

<sup>292</sup> ... محمدًا... وأنعم عليه بما لم ينعم على أحد ممن مضى قبله من الرسل...

(§3) (KYEC, p. 3. KYEG, p. 57. KYTC, p. 14. KYTW, p. 40.)

<sup>293</sup> ... وأنه مجمع الأسس الخمسة.

(§21) (KYEC, p. 15. KYEG, p. 69. KYTC, p. 26. KYTW, p. 49.)

<sup>294</sup> ... الأساس الذي هو الهدى...

(§181) (KYEC, p. 92. KYEG, p. 168. KYTC, p. 119. KYTW, p. 107.)

<sup>295</sup> ... الأساس الذي هو ينبوع التأويل.

(§10) (KYEC, p. 9. KYEG, p. 63. KYTC, p. 22. KYTW, p. 45.)

... الأساسين... والآخر صاحب التأويل والسكون.

(§31) (KYEC, p. 19. KYEG, p. 75. KYTC, p. 38. KYTW, p. 52.)

<sup>296</sup> ... منه انشاء أنواع البيان للنس...

(§16) (KYEC, p. 11. KYEG, p. 66. KYTC, p. 24. KYTW, p. 47.)

<sup>297</sup> ... والأساس مفتاح جميع ما آل اليه من الأسيات العقلية والمركبات النفسية والسياسات الناطقية...

(§140) (KYEC, p. 71. KYEG, p. 143. KYTC, p. 93. KYTW, p. 93.)

<sup>298</sup> ... وهو الذي يضع كل شيء موضعه وبه أعني الأساس فتح جميع التأويلات العلمية من الكلمة...

(§140) (KYEC, p. 71. KYEG, p. 143. KYTC, p. 93. KYTW, p. 92.)

<sup>299</sup> ... والناطق هو الذي أبرز الظاهر من الحقيقة والشرعية من التأويل...

(§141) (KYEC, p. 72. KYEG, pp. 143-144. KYTC, p. 93. KYTW, p. 92.)

lo corporal o natural.<sup>300</sup> Así, el *ta'wīl* del *asās* es una “explicación” (*bayān*), el “grabado” (*naqasha*) de las “formas inteligibles” (*al-ṣuwar al-‘aqliyyah*) en el corazón de los “iniciados”.<sup>301</sup> El *ta'wīl* es la única “interpretación” posible porque es un “discurso” (*qawl*) que infiere la verdad a partir de lo real:<sup>302</sup> “le *ta'wīl* ouvre des issues imprevisibles à la logique des concepts. Ce n’est pas une dialectique, mais une herméneutique, une initiation aux symboles” (Corbin, 1961: 96, nota 191). La operación del *asās* – el *tā'wīl* – es paragonable con la de la *nafs* porque, como aquella, no tiene “diferencia” (*ikhtilāf*)<sup>303</sup> consigo misma. El *tā'wīl* siempre es idéntico porque se trata, precisamente, de desvelar lo inmutable en lo mutable. Si bien ciertos fragmentos del *KY* hacen pensar que el *asās* comprende los rangos superiores, incluyendo el del *nāṭiq* pero no solamente,<sup>304</sup> AYS sostiene que el *asās* es ontológicamente inferior al *nāṭiq*,<sup>305</sup> así como el *nāṭiq* es ontológicamente inferior al *‘aql*.<sup>306</sup> Si cuando se afirma que “del *nāṭiq* son todas las *ḥikam* (pl. de *ḥikmah*) y las *‘ulūm* (pl. de *‘ilm*) y de él fluye (*jarā*) la *sharī‘ah*”<sup>307</sup>

300... وليس في اعالم شيء إلا وهو يقبل الكتابة من الخشب والمدر والأنواع والمعادن والحيوان على أنّ التأويل يستخرج من كلّ شيء ويستدلّ بكلّ شيء...

(§184) (KYEC, p. 93. KYEG, p. 169. KYTC, p. 121. KYTW, p. 109.)

301... التأويل أمّا هو البين ونقش الصور العقلية في قلوب المرتادين...

(§184) (KYEC, p. 93. KYEG, p. 169. KYTC, p. 121. KYTW, p. 108.)

302... وأمّا القول فانه لا يوجد إلا في المتكلم ويتكلم المتكلم بما لا يفهمه المخاطب ولا يعلمه على أن من قبل تأليف الناطق أكثرهم لا يعلمون ولا يفقهون. وفي القول يقع الصدق والكذب على أن في حدّ الناطق يقع مرتبتان مرتبة الايمان وهو الصدق ومرتبة النفاق وهو الكذب.

(§184) (KYEC, p. 93. KYEG, p. 169. KYTC, p. 121. KYTW, p. 109.)

303... على أنّ التركيب والتأويل لا اختلاف...

(§181) (KYEC, p. 92. KYEG, p. 168. KYTC, p. 119. KYTW, p. 108.)

... وأمّا التركيب فانه في كلّ وقت على نسق واحد وترتيب واحد كذلك التأويل...

(§181) (KYEC, p. 92. KYEG, p. 168. KYTC, p. 120. KYTW, p. 108.)

304... في الأساس يجتمع تأييد السبق وتوفيق التالى وتعليم الناطق.

(§16) (KYEC, p. 12. KYEG, p. 66. KYTC, p. 24. KYTW, p. 47.)

... الأساس الذى به تكمل الحدود العشرة من الروحانيين...

(§20) (KYEC, p. 13. KYEG, p. 69. KYTC, p. 26. KYTW, p. 48.)

305... على أنّ الأساس هو الذي أبرز نصف ما جرى من السابق في الناطق...

(§141) (KYEC, p. 72. KYEG, pp. 143-144. KYTC, p. 93. KYTW, p. 92.)

306... فالنصف على أنّ كلّ نطق يجمع نصف وأساس والمتمّ فالنصف على حدّه اذ هو نصف ما ظهر من الابداع...

(§158) (KYEC, p. 80. KYEG, p. 155. KYTC, p. 108. KYTW, p. 99.)

307... اذ منه جميع الحكم والعلوم وجرى الشريعة...

(§15) (KYEC, p. 11. KYEG, p. 66. KYTC, pp. 23-24. KYTW, p. 47.)

se señala una diferencia entre las *ḥikam* y los *‘ulūm*, por un lado, y la *sharī‘ah*, por el otro, quizás es posible deducir de allí que las *ḥikam* y los *‘ulūm* son las *bayānāt* de las que es fuente el *asās* pero cuando todavía no se manifestaron, existiendo en el *nāṭiq*.

Los *a‘immah* “sostienen” (*qiwām*) la “exhortación” (*da‘wah*) a los cuatro principios.<sup>308</sup> El *imām* es “el señor de la interpretación” (*ṣāhib al-ta‘wīl*).<sup>309</sup> El *imām* es el “señor del tiempo” (*ṣāhib al-zamān*) hacia quien el *‘aql* se “inclina” (*in ‘ataf*).<sup>310</sup> Luego de los *a‘immah*, les suceden los *khulafā’*, quienes “desarrollan” (*nash’a*) las “formas espirituales”, cuya “revelación” (*burūz*) es gracias a dichos *khulafā’*.<sup>311</sup>

Los “dones” (*fā‘ida*, pl. *fawā‘id*) y las “ciencias” (*‘ulūm*) que “fluyen” (*jarā*) hacia el mundo corporal o natural desde el *‘aql* y la *naḥs* están “mezclados” (*mashūb*) con sus “formulaciones” (*lafz*, pl. *alfāz*) e “interpretaciones” (*ibārah*, pl. *ibārāt*). En el presente, son un “jardín del discernimiento” (*bustān al-tamyīz*) de los *nuṭaqā’*, los *usus*, los *atimmā’* y los *lawāḥiq*, aunque su “ipseidad” (*huwiyyah*) no se “anunciará” (*anba’a*) hasta el “tiempo determinado” (*al-waqt al-muqaddar*) para ello.<sup>312</sup> Por eso, en este tiempo no es posible “entender” (*waqafa*) por uno mismo los rangos de los cuatro principios. Es preciso la “guía” (*hady*) de un *imām*, un *lāḥiq* o un *janāḥ*<sup>313</sup> que “abra” (*fataḥ*) los cuatro principios a la vez: en caso de querer entender un rango sin los otros – por ejemplo, los rangos espirituales sin los históricos, o los históricos sin los espirituales – entonces no se

<sup>308</sup> ...وهم على الأئمة السبعة الذين بهم قوام الدعوة الى الأصول الأربعة...

(§29) (KYEC, p. 19. KYEG, p. 75. KYTC, p. 38. KYTW, p. 52.)

<sup>309</sup> تتم الصلاة على من عكس من عنده البنا حسن التأيد، صاحب التأويل وسيد الوصيين وأمين خاهم النبيين على

سر الملوكوت، وصيه المرتضى...

(§4) (KYEC, p. 4. KYEG, p. 58. KYTC, p. 15. KYTW, p. 41.)

<sup>310</sup> ...الذى به انعطف لصاحب الزمان نور الكلمة المتحجة...

(§2) (KYEC, p. 3. KYEG, p. 56. KYTC, p. 14. KYTW, p. 40.)

<sup>311</sup> ...على أن بعد الأئمة السبق يكون الخلفاء السبعة الذين بهم نشؤ الصور الروحانية وبروزها...

(§30) (KYEC, p. 19. KYEG, p. 75. KYTC, p. 38. KYTW, p. 52.)

<sup>312</sup> ...كذلك العلوم والفوائد العقلية والنفسية إنما هو بستان التمييز قد زين بالنطقاء والأسس والأئمة واللواحق

وبعلومهم الجارية من قبلهم وبحكمهم الطيبة الشهية... غير أن علوهمم الجارية ههنا إنما هي علوم مشوبة بألفاظ

وعبارات لا ينبئ عن هويتها إلا المقدّر لها...

(§131) (KYEC, p. 67. KYEG, p. 138. KYTC, p. 88. KYTW, p. 89.)

<sup>313</sup> ...كذلك لا يتهيأ لأحد أن يقف على مراتب الأصول الأربعة التي هي مفتاح كلمة المبدع إلا بفاتح هادٍ من

مبم أو لاحق أو جناح...

(§142) (KYEC, p. 72. KYEG, p. 144. KYTC, p. 94. KYTW, p. 93.)

“entiende” la “religión” (*dīn*),<sup>314</sup> ya que metafísicamente el *imām* es “une organisation, une hiérarchie de membres qui ne sont ni une Église ni un clergé, mais une extension de la personne de l’*imām*” (Corbin, 1961: 27, nota 35).

En el tiempo venidero, las “leyes convencionales” (*al-sharā’i’ al-nāmūsiyyah*), “despojadas” (*mu’ara’ah*) de las “ciencias” (*‘ulūm*), serán utilizadas para la “mejora” (*iṣlāḥ*) del mundo corporal o natural, y para el “soporte” (*qiwām*) del ser humano de dicho mundo corporal o natural.<sup>315</sup> Estas “leyes tradicionales” (*al-sharā’i’ al-muqalladah*) existen en todos los lugares, en todas las naciones –<sup>316</sup> una idea enfatizada por AYS con la utilización del término *nāmūs*, el cual parece ser una transliteración del griego νόμος (Walker, 1993: 115), a pesar de la existencia y utilización en textos antiguos de términos derivados de la raíz *nūn.mīm.sīn* (Plessner y Viré, 1993: 953-956). Estas leyes son como un “mortífero veneno” (*al-summ al-qātil*) “extractado” (*akhrāja*) por la naturaleza para la “mejora” (*ṣalāḥ*) en ciertas ocasiones que lo demandan: más allá de este tiempo, lo que era un remedio deviene una ponzoña.<sup>317</sup> Sin embargo, las “formulaciones” e “interpretaciones” son como “caparazones” (*qishr*, pl. *qushūr*) de los “dones” y por eso la “fatiga” (*ta’iba*) y la “frustración” (*naṣb*) “aflijen” (*aṣāba*) al alma.<sup>318</sup> Entonces, aparecen la “duda” (*shubḥah*, pl. *shubḥāt*) y la “confusión” (*iltibās*), con el peligro de que la “forma sutil” (*al-sūrah al-laṭifah*) se “corrompa” (*fasada*).<sup>319</sup> Cuando la “esencia” de los “dones” se “anuncie”, dichos “dones” se “despojarán” (*ramā*) de su “pesadez” (*thiqal*) – es decir, de las “formulaciones” e “interpretaciones” – “permaneciendo” (*istaqarra*) en

314 ... كذلك ان كان الفاتح الهادي منكراً مرتبة واحدٍ من الأصول الأربعة من سابق والتالى والناطق والاساس لم يتهياً أن يفتح للمرتاد شيئاً من معالم دينه...

(§142) (KYEC, p. 73. KYEG, p. 144. KYTC, p. 94. KYTW, p. 93.)

315 ... كذلك الشرائع الناموسية المعرة عن العلوم مستعملة لاصلاح العالم الطبيعي وقوام الخلق بها...

(§133) (KYEC, p. 68. KYEG, p. 138. KYTC, p. 89. KYTW, p. 90.)

316 ... كذلك الشرائع المقلّدة موجودة في كلّ مكان...

(§134) (KYEC, p. 69. KYEG, p. 139. KYTC, p. 89. KYTW, p. 90.)

317 ومثله كالسموم القاتلة فاتحاً قد أخرجتها الطبيعة لصلاح الخلو في بعض الأوقات الداعية اليها. فاذا أداما الانسان

أفسدت حياته وقطعت عنه لذات هذا العالم الحسى...

(§134) (KYEC, p. 68. KYEG, p. 139. KYTC, p. 89. KYTW, p. 90.)

318 ... كذلك العلوم الجارية من النطقاء المشوبة بالأفاز زالعبارات تملّ النفس الاستمال لها ويصيبها التعب والنصب

في حفظها. فاذا ألقت عنها قشورها صارت في غاية اللطافة والبعد من الملالة والنصب والتعب.

(§132) (KYEC, p. 68. KYEG, p. 137. KYTC, pp. 82-89. KYTW, p. 89.)

319 ... غير أنّ الاصطلاء بها والاستعمال لها يفسد الصورة اللطيفة ويوقع الشبهة والالتباس...

(§133) (KYEC, p. 68. KYEG, p. 138. KYTC, p. 89. KYTW, p. 90.)

su “estado” (*hay’ah*) más hermoso y su “condición” (*rutbah*) más noble.<sup>320</sup> Así, la “forma sutil” “emergerá” (*baraza*) en su “ipseidad” (*huwiyyah*), y las almas se liberarán del dolor provocado por la adherencia a las leyes exteriores sin los beneficios interiores.<sup>321</sup> Las “leyes” (*al-sharā’i*) se manifestarán claramente, desveladas y ofrecidas para quien lo requiera,<sup>322</sup> aunque incluso así habrá ciertas “ciencias” (*‘ulūm*) privadas de determinadas naciones a las cuales nadie podrá acceder salvo mediante un “guía conocedor y encargado de ellas” (*al-hādy al-‘ālim al-muwakkal bi-hā*).<sup>323</sup>

El Qā’im – antecedido por ‘Isā/Jesús – y sus *khulafā* “desvelarán” (*kashafa*) las “verdades estructurales” (*ḥaqā’iq abniyah*) de las “leyes” (*al-sharā’i*) “construidas” (*mabniyyah*) en razón de las “verdades” (*ḥaqā’iq*), y entonces la gente las conocerá (*‘alima*) y no abjurará de ellas.<sup>324</sup> Ellos “harán emerger” (*akhraja*) la “clarificación” (*bayān*) de todas las cosas, incluso de aquello que no se imaginaba el *dīn* podía explicar,<sup>325</sup> “investigando” (*istakhbara*) todas las cosas con “discernimiento” (*tamyīz*) y “deducción” (*istinbāṭ*) a partir de la “disposición intrínseca” (*fiṭrah*) de sus “intelectos” (*‘uqūl*).<sup>326</sup> Lo

320... فإذا بلغت غاياتها واستقرت في هويتها ورمت بثقلها استقرت بأحسن هيئة وأشرف وتية...

(§131) (KYEC, p. 67. KYEG, p. 138. KYTC, p. 88. KYTW, p. 89.)

321... غير أنّها إذا برزت بهويته تراها في غاية الايلاام الأتفس المتعلقة بها...

(§133) (KYEC, p. 67. KYEG, p. 138. KYTC, p. 89. KYTW, p. 90.)

322... وأما الشريعة فأنّها ظاهرة نيرة مكشوفة مبذولة لكل طالب...

(§134) (KYEC, p. 69. KYEG, p. 139. KYTC, p. 89. KYTW, p. 90.)

323... وأما العلوم المخصوصة بها أقوام فلا بتهياً لأحد الوصول إليها ألا باذن الهادى الالم الموكل بها...

(§134) (KYEC, p. 69. KYEG, p. 139. KYTC, p. 89. KYTW, p. 90.)

324... وكان عيسى عليه السلام أخبر أمته أنّ صاحب القيامة الذى هو علامته فأنّه اذا كشف عن حقائق أبنية

الشرائع المبنيّة بحقائق بعلمها الناس ولا بنكرونها...

(§143) (KYEC, p. 73. KYEG, p. 146. KYTC, p. 97. KYTW, p. 93.)

...على أنّ البيان الذى يكشفه القائم وخلفاؤه عليهم السلام أنّما يكون من شرائع رسل قد مضوا قبله...

(§146) (KYEC, p. 74. KYEG, p. 148. KYTC, p. 97. KYTW, p. 94.)

325... والدلالة الاخرى أخرج أمته أنّ صاحب القيامة يسهل عليه وعلى خلفائه اخراج البيان من كلّ شىء وان كان

ديناً غير هتوهم فيه البيان...

(§144) (KYEC, p. 74. KYEG, pp. 146-147. KYTC, p. 97. KYTW, p. 94.)

...لأن النطق الذى مضوا قبله ألّفوا شرائعهم وألفوها بين ظهراني أقوامهم لم يكن فى شىء من شرائعهم ما يكون

فيه بعث النفوس وبروز الصور الى ما أعدّه الله من الثواب الجزيل...

(§165) (KYEC, p. 83. KYEG, p. 159. KYTC, p. 108. KYTW, p. 101.)

326... وأنّما ذلك مثل ضربه لقوة القائم عليه السلام وخلفائه وقد رتهم على استخراج البيان من كلّ شىء ويستخبروا

الأشياء من جهة الفطرة لما فى عقولهم من التمييز والاستنباط.

(§145) (KYEC, p. 74. KYEG, p. 147. KYTC, p. 97. KYTW, p. 94.)

que estaba “oculto” (*mastūb*) deviene desvelado (*makshuf*).<sup>327</sup> Entonces, se dará la resurrección de las “almas puras y sutiles” y de la “forma oculta” (*al-ṣūrah al-khafīyah*).<sup>328</sup>

### 2.3 El retorno, el conocimiento, la mediación y la participación en el KY

La realidad originada tiende hacia un “retorno” (*ma‘ād* o *rujū‘*) a sus orígenes inteligibles. El “retorno” puede ser abordado, en vistas a resaltar diferentes cuestiones, desde tres pares de enfoques distinguibles analíticamente: el “retorno” puede ser entendido como cosmológico o escatológico, intelectual u ontológico, individual o colectivo. Si bien el “retorno” es uno, estas tres perspectivas son encuadres analíticos cuyo objetivo es deconstruir el “retorno” como un problema filosófico. En este sentido, son entrecruzables o incluso confundibles.

(1) En el primer abordaje, el “retorno” puede problematizarse entendiéndoselo como un “retorno cosmológico” – definible como el retorno de lo particular, corporal o natural, a su dimensión universal, anímica en la *naḥs* universal e inteligible en el ‘*aql*’ universal – o un “retorno ontológico” – definible como el retorno escatológico de Muḥammad b. Ismā‘īl en tanto el Qā’im.

(1. A) Al definir el “retorno” como “cosmológico”, es preciso notar que las formas de las cosas generadas y materiales, producto de la “composición” (*ta’līf*) y “conformación” (*tarkīb*) de las que resultan, al “distanciarse” (*ba‘uda*) de la causa primera adquieren una suerte de “corteza” (*qishr*, pl. *qushūr*).<sup>329</sup> Si se considera el ejemplo del sol dado por AYS al diferenciar entre la relación de una causa con su consecuencia y de un todo con su parte,<sup>330</sup> la figura de la “corteza” puede entenderse metafóricamente: cuanta más “cortezas” hay, menos “luz” llega.

<sup>327</sup>...فصار المصلوب على الخشبة مكشوفاً وإن كان قبله مستوراً.

(§143) (KYEC, p. 74. KYEG, p. 146. KYTC, p. 97. KYTW, p. 94.)

<sup>328</sup>...ومن هذا المعنى يصح في آتية القيامة التي دعا إليها المرسلون من أنّها يوم عظيم فيه تبتعث الأنفس البسيطة

اللطيفة وتبرز الصور الخفية بظهور القائم عليه السلام...

(§165) (KYEC, p. 83. KYEG, p. 159. KYTC, p. 108. KYTW, p. 101.)

<sup>329</sup>...صور المكونات الهيولانية ذوات القشور عند التأليف والتركيب لبعدهما عن العلة الأولى...

(§2) (KYEC, p. 3. KYEG, p. 56. KYTC, p. 14. KYTW, p. 40.)

<sup>330</sup>...وأيضاً فإنّ الأثر يشترك فيه المستحق وغير المستحق كما اشتركت الأشخاص عند بلوغ أثر الشمس. والأثر

لا يقبل الأشرف والأفضل فيكون أثر أشرق من أثر وأفضل منه بل الأثر في المؤثر بلا تفاوت من جهة الأثرية...

(§90) (KYEC, p. 47. KYEG, p. 111. KYTC, p. 68. KYTW, p. 72.)

La *nafs* debe trascender sus “cortezas”. En el *KY*, aparecen tres indicaciones sobre el camino de la *nafs*, sin especificarse si son diferentes modos de referirse al mismo camino, si son diferentes fases de este mismo camino o si son diferentes caminos posibles. En primer lugar, se afirma que las *anfus* particulares – en principio, todas – tienden al “retorno” (*ma ‘ād*) motivadas por su “instinto” (*gharīzah*).<sup>331</sup> En segundo lugar, se sostiene que a pesar de la “distancia espiritual” (*al-masāfah al-rūḥaniyyah*) entre una *nafs* particular que es “pura” (*ṣāfiyah*) – es decir, no necesariamente todas – y la *nafs* universal, la *nafs* particular “olvida” (*nasiya*) el mundo corporal y se “embarca” (*aqbala*) en un “trayecto” (*sulūk*) hacia su mundo espiritual.<sup>332</sup> La “conexión” (*munāsabah*) entre la *nafs* particular y la *nafs* universal durante el *sulūk* de la *nafs* particular en el mundo corporal o natural es un “minimísimo resto” (*aqall qalīl*) del mundo espiritual en la *nafs* particular por el cual “olvida” (*nasiya*) el mundo corporal o natural, “sabiendo” (*‘ilm*) que el mundo corporal o natural no tiene “comparación” (*nisbah*) con el mundo espiritual.<sup>333</sup> En tercer lugar, se indica que en la “alocución” (*mukhāṭabah*) del *‘aql* a la *nafs* hay una “notificación” (*i lām*) de la “insignificancia” (*ḥaqārah*) del mundo corporal o natural, a partir de cual la *nafs* debe “olvidarlo” (*nasiya*) y “desear” (*raghība*) su propio mundo.<sup>334</sup>

(1. B) Al definir el “retorno” como “escatológico”, es necesario señalar que este

<sup>331</sup> ... بل انما انزجرت النفس عن الاساءة والظلم لثبات ما في غريزاتها من اثبات المعاد والثوات المحسنين والعقاب للمسيئين.

(§177) (*KYEC*, p. 90. *KYEG*, p. 166. *KYTC*, p. 113. *KYTW*, p. 106.)

<sup>332</sup> ... بل ربما فسدت المسافة الروحانية بين النفس الجزئية الصافية وبين النفس الكلية فلا تملّ النفس من سلوكها لما فيها من السرور والبهجة والعزّ والنعيم الدائم. وهذا يكون اذا نسيت العالم الجسماني وأقبلت على السلوك الى عالمها الروحاني...

(§33) (*KYEC*, p. 20. *KYEG*, p. 77. *KYTC*, p. 40. *KYTW*, p. 53.)

<sup>333</sup> ... وذلك انّ المناسبة بين النفس الجزئية وبين النفس الكلية عند السلوك أقلّ قليل من ذلك العالم النوراني فبذلك القليل تنسى هذا العالم. فلو كان لهذا العالم مقدار عند ذلك القليل لما نسيت. فلما نسيت علمت أنّه غير ذى مقدار عند القليل من ذلك الذى لا نسبة له عند العالم الروحاني لاعتبر به...

(§35) (*KYEC*, pp. 21-22. *KYEG*, p. 78. *KYTC*, p. 41. *KYTW*, p. 54.)

<sup>334</sup> وللعقل مع النفس مخاطبة اخرى جسمانية مهى اعلامه اياها حقارة الأشياء الجسمانية الطبيعية واختلافها وتضادها واعلامه اياها أنّ الذى هى ساهية عند من فوائد علمها أفضل وأشرف ممّا هى متعلّقة به من هذه الجسمانيات المتضادات المختلفة. فيظهر زهداها في هذا العالم وتنساه وترغب في اللحق لعالمها...

(§59) (*KYEC*, p. 33. *KYEG*, p. 94. *KYTC*, p. 50. *KYTW*, p. 63.)

es de “tipo político” (*darb min al-siyasah*).<sup>335</sup> La idea de “guía” (*hidāyah*) es mencionada como algo que los seres humanos deben buscar.<sup>336</sup> es atribuida a la *nafs* universal,<sup>337</sup> al *asās*, en una referencia que quizás sea específica a ‘Alī,<sup>338</sup> a los *anbiyā*<sup>339</sup> y a quien en cada nación conoce ciertas “ciencias” (*‘ulūm*) específicas que continuarán siéndolo incluso luego de que la *sharī‘ah* sea *zāhir*,<sup>340</sup> ya que “the *sharī‘ah* is not sacred in itself, because it is an expression of something else (Walker, 1996: 48)”. Siempre aparece una vinculación entre la guía, el conocimiento y la recompensa y, por contrapartida, entre la ausencia de guía, la ignorancia y el castigo.

El “retorno escatológico” está ontológicamente incluido en el “retorno cosmológico”. El retorno “escatológico” es temporal, en cuanto se da en el marco de la historia humana e implica el cierre del devenir temporal, histórico y causal en el acaecimiento mesiánico. Por el contrario, la dimensión inteligible, aunque ha tenido un comienzo, no tendrá un fin.<sup>341</sup> Ahora bien, el “retorno escatológico” es provocado – o cuanto menos coadyuvado – por la “exhortación” (*da‘wah*) de los cuatro principios, el *‘aql*, la *nafs*, el *nātiq* y el *asās*, así como de sus “componentes” (*juz*, pl. *ajzā*), los *atimā* y los *lawāḥiq*.<sup>342</sup> El mundo corporal o natural mantendrá su regularidad hasta el momento en el que “arrive” (*balagha*) el “individuo perfecto” (*al-shakhs al-kāmil*) – presumiblemente, el Qā’im – en el que se dará la “salida” (*kharūj*) del alma de la potencia

<sup>335</sup> وأيضاً فإنه ليس في العالم شيء اجمع للسلاح من اثبات المعاد...فان قال قائل ضرب من السياسة... (KYEC, p. 90. KYEG, p. 166. KYTC, p. 113-114. KYTW, p. 106.)

(§§176-177) (KYEC, p. 90. KYEG, p. 166. KYTC, p. 113-114. KYTW, p. 106.)

<sup>336</sup> ...بل بما بقى ديناً عليها من الايضاح والارشاد لهذا الخلق...

(§6) (KYEC, p. 5. KYEG, pp. 58-59. KYTC, p. 16. KYTW, p. 41.)

<sup>337</sup> ...على أنّ في آثار من يقبل الهدى وفيها من يقبل الضلالة...

(§14) (KYEC, p. 11. KYEG, p. 65. KYTC, p. 23. KYTW, p. 46.)

<sup>338</sup> ...الأساس الذي به اهتدى الناس وأصابوا الهدى من بعد الضلال...

(§21) (KYEC, p. 15. KYEG, p. 70. KYTC, p. 26. KYTW, p. 49.)

<sup>339</sup> ...وعلى الأنجم الزاهرات الطالعات في دور خاتم الصلوات الزاكيات والتحيّات والبركات الطيّبات وعلى من

اصطفى بنارهم واقتدى بهدايتهم...

(§4) (KYEC, p. 4. KYEG, p. 58. KYTC, p. 15. KYTW, p. 41.)

<sup>340</sup> ...وأما العلوم المخصوصة بما أقوام فلا بتهيّاً لأحد الوصول إليها إلّا باذن الهادي الالم الموكل بها...

(§134) (KYEC, p. 69. KYEG, p. 139. KYTC, p. 89. KYTW, p. 90.)

<sup>341</sup> ...لأنّ اهلاك الشيء الأزليّ ممتنع جداً.

(§121) (KYEC, p. 62. KYEG, p. 130. KYTC, p. 84. KYTW, p. 85.)

<sup>342</sup> ...ودعوتهم ودعوة أجزائهم وهم الأئمة واللوّاحق إنّما هي دعوة الى وحدة الواحد...

(§17) (KYEC, p. 13. KYEG, p. 67. KYTC, p. 24. KYTW, p. 47.)



al acto.<sup>343</sup> Es decir, el movimiento del “retorno cosmológico” es la condición de posibilidad del “retorno escatológico”. Sin embargo, es el “retorno escatológico” el que consume el “retorno cosmológico”.

(2) En el segundo abordaje, el “retorno” puede problematizarse entendiéndoselo como un “retorno intelectual” – definible como un cierto conocimiento que cada ser humano puede alcanzar – o como un “retorno ontológico” – definible como una transformación radical en la realidad corporal o natural toda.

(2. A) Al definir el “retorno” como “intelectual”, cabe distinguir en el *KY* tres modos de conocimiento: racional, sensorial o imaginario.<sup>344</sup> Sin embargo, el vocabulario relativo al conocimiento no es riguroso: en ocasiones se refiere a lo mismo utilizando distintos términos, en otras se alude a diferentes cuestiones con las mismas expresiones, y en algunas el texto parece contradecirse, a veces incluso explícitamente. Con todo, cabe intentar representar resumidamente en una lista, no exhaustiva pero sí representativa, las diferentes acepciones que se le da al “conocimiento”.

(1) Se utiliza *ma ‘rifah* para afirmar lo siguiente. (A) La “ipseidad” (*huwiyyah*) de Dios no es sino “devenir” (*ṣāra*) *conocimiento* de sí mismo a través de la “existencialidad” (*aysiyyah*) de su “originación” (*ibdā*).<sup>345</sup> Dios es, sin ser-lo, el conocimiento de sí mismo que tiene, sin tener-lo, a partir de la existencia de un otro de sí mismo, por lo cual aparece él como un sí mismo, ante sí mismo y ante el otro, y el conocimiento en tanto una relación se hace posible. (B) El ‘*aql* se llama “‘*aql*” porque “inteligibiliza” (‘*aqala*) su “esencia” (*dhāt*) y su *conocimiento* “comprende” (*aḥāṭa*) su propia “esencia” (*dhāt*),<sup>346</sup> aunque el ser humano no “entiende” (*adraka*) este acto o

---

343... بل فيه حركة في تلك الأخاس وانشاءها مرة الى أن تبلغ الى الشخص الكامل الذي به خروج النفس من القوة الى الفعل.

(§97) (*KYEC*, p. 50. *KYEG*, p. 115. Esta *yanbu* ‘ no es traducida por H. Corbin. *KYTW*, p. 75.)

344... اذ هو المحيط بكل شيء محيط ومحاط به عقلي ووهي وحسي...

(§37) (*KYEC*, p. 23. *KYEG*, p. 79. *KYTC*, p. 43. *KYTW*, p. 55.)

345... فصارت معرفته لمن أبدعه بأيسيته هوية المبدع...

(§22) (*KYEC*, pp. 15-16. *KYEG*, p. 71. *KYTC*, p. 34. *KYTW*, p. 49.)

فإني أن تطلب وراء السبق هوية بعد ظهور السابق...

(§24) (*KYEC*, p. 16. *KYEG*, p. 72. *KYTC*, p. 34. *KYTW*, p. 50.)

346... إنما سمى عقلاً لأنه عقل ذاته وأحاطت معرفته بذاته...

(§73) (*KYEC*, p. 30. *KYEG*, p. 102. *KYTC*, p. Esta *yanbu* ‘ no es traducida por H. Corbin. *KYTW*, p. 67.)

proceso.<sup>347</sup> El *'aql* es todo conocimiento: conocimiento – como lo uno – que se conoce – constituyendo una relación – a sí mismo – como lo otro. (C) Los seres humanos no pueden alcanzar el *conocimiento* de Dios,<sup>348</sup> por lo que *ma 'rifah* señala un cierto conocimiento que trasciende las posibilidades del ser humano. (D) La *ma 'rifah* de la unicidad de Dios es el mayor “rango” (*martaba*, pl. *marātib*)<sup>349</sup> para un ser humano. Sin embargo, parece existir otro sentido de *ma 'rifah* en el cual este conocimiento es posible. (E) La *ma 'rifah* de Dios se “alcanza” (*ṣāda*) a través del *nāṭiq*.<sup>350</sup> Si la *ma 'rifah* de Dios se señala como imposible pero a la vez como la mayor de las posibilidades, la *ma 'rifah* que cabe alcanzar a través de la mediación del *nāṭiq* parece ser una derivación de esta *ma 'rifah* original. (2) Se utiliza *'arafa* para decir lo siguiente. (A) El *'aql* conoce su “existencialidad” (*aysiyyah*),<sup>351</sup> lo cual parece ser similar a lo expresado con *ma 'rifah*. (B) El *'aql* entiende el *kūn* de Dios,<sup>352</sup> lo cual también parece ser similar a lo expresado con *ma 'rifah*. El *'aql* es conocimiento: conocimiento – como lo uno – que conoce – constituyendo una relación – a sí mismo – lo otro, en este caso el *kūn*. Dios es, sin ser-lo, el conocimiento de sí mismo que tiene, sin tener-lo, a partir de la existencia de un otro de sí mismo, por lo cual aparece ante dicho otro, el *'aql*, como su *kūn*. (3) Se utiliza *ma 'rūf* para afirmar lo siguiente: de las “cosas creadas u originadas”, todo es *conocido* por sí mismo o por otra cosa.<sup>353</sup> La

<sup>347</sup>... فأما الذي قد اختص به السابق من الاحاطة فيذره ولا يطلب دركه والاحاطة به ليظهر شرف العقل المحيط

بالانسان العاخر عن جميع الدركات...

(§104) (KYEC, p. 54. KYEG, p. 121. KYTC, p. 72. KYTW, p. 78.)

... بل له قدرة على ابداع خلق كثير دفعة واحدة...

(§108) (KYEC, p. 56. KYEG, p. 123. KYTC, p. 74. KYTW, p. 79.)

<sup>348</sup>... ولا يؤمن على تلك الفوائد من الزوال بمقدار تشبّهها بالطبيعيّات ذوات الحركة...

(§63) (KYEC, p. 35. KYEG, p. 97. KYTC, p. 54. KYTW, p. 64.)

<sup>349</sup>... ومعرفة التوحيد الذي هو أعظم الفضائل وأسمى المراتب...

(§68) (KYEC, pp. 37-38. KYEG, p. 100. Esta *yanbu* no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 66.)

<sup>350</sup>... وبه تصاب معرفة الله...

(§180) (KYEC, p. 91. KYEG, p. 168. KYTC, p. 119. KYTW, p. 107.)

<sup>351</sup>... يعني أنّ المبدع هو الذي عرفه السابق بأيسرته...

(§22) (KYEC, p. 15. KYEG, p. 71. KYTC, p. 34. KYTW, p. 49.)

<sup>352</sup>... كُن... هو خطاب مع المخاطب. فوجب أن يكون المخاطب به من يعقل ذلك لأنّه من المحال أن يخاطب

جلّ جلاله بـ كن القوليّ من لا يعقل ذلك منه. فلما استحال ذلك صحّ أنّ خطابه إنّما كان مع من يعقله منه ولم

يكن غير جوهر العقل ممّن يمكنه قبول خطاب الباري جلّ وعزّ...

(§40) (KYEC, p. 24. KYEG, p. 81. KYTC, p. 44. KYTW, p. 56.)

<sup>353</sup>... فلم تجد شيئاً في المخلوقات والمبدعات إلّا وهو معروف إنّما عند غيره وإنّما من عند نفس...

ignorancia es siempre una ausencia relativa, nunca absoluta, de conocimiento.

(4) Se utiliza *‘ilm* para sostener lo siguiente. (A) Dios origina mediante su *conocimiento*.<sup>354</sup> En principio, parece haber una diferencia entre *ma‘rifah* como un “conocimiento” inmediato e *‘ilm* como un conocimiento mediato. Sin embargo, incluso con *ma‘rifah* se señala que todo conocimiento es mediato porque el mismo conocimiento, como una relación, implica mediación. (B) El *‘aql* es la “fuente” (*‘ayn*) del *conocimiento*, el “intelecto” (*‘aql*) y las “ciencias”.<sup>355</sup> (C) La *nafs* particular *sabe* que el mundo corporal o natural no tiene “comparación” (*nisbah*) con el mundo espiritual.<sup>356</sup> (D) La *nafs* particular *aprende* por el “anhelo” (*shawq*) del *‘aql* que recibe como “don” del propio *‘aql*.<sup>357</sup> (E) El “conocimiento más cercano” (*adnā ‘ilm*) para el ser humano es el que tiene a partir de la “representación” (*taṣwīr*)<sup>358</sup> – es decir, la percepción. Así, parece señalarse que el conocimiento, o quizás el conocimiento sin mediación, más allá de la relación de mediación que el conocimiento implica en sí mismo, a partir de la *nafs* universal es *‘ilm* y no *ma‘rifah*. Esto, desde el *‘ilm* inferior: la *taṣwīr*. A partir de dicho *‘ilm* el ser humano puede tener otro *‘ilm* que no tiene que ver con la “representación” sino con la *nafs*, dado que el primero es “como si” (*ka‘anna*) el segundo. Es posible derivar de aquí dos conclusiones. Por un lado, el conocimiento que empieza con la representación sensible no es un obstáculo para el conocimiento que la trasciende, avanzando hacia lo anímico. Por otro lado, a partir de la representación sensible es posible meditar en la interioridad sobre lo que la trasciende: la relación entre lo particular y lo universal se puede conocer en la interioridad, más allá de un conocimiento intelectual.<sup>359</sup>

---

(§72) (KYES, p. 40. KYEG, p. 102. Esta *yanbu‘* no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 67.)

...يكاد العالمان بنوعهما وصفاتهما ينفطران عند توهم درك من أبدعهما بعلمه...<sup>354</sup>

(§1) (KYES, p. 2. KYEG, p. 55. KYTC, p. 13. KYTW, p. 39.)

...السابق الذي هو عين العلم والعقل والعمل والرفعة والعزة والعلوم...<sup>355</sup>

(§21) (KYES, p. 13. KYEG, p. 69. KYTC, p. 26. KYTW, p. 48.)

...فلما نسبته علمت أنه غير ذي مقدار عند القليل من ذلك الذي لا نسبة له عند العالم الروحاني لا اعتبر به...<sup>356</sup>

(§35) (KYES, pp. 21-22. KYEG, p. 78. KYTC, p. 41. KYTW, p. 54.)

...وهكذا لو كانت الافاضة عليها بالعجز من غير افاضة شوق لبقيت نافضة ولم تستفد شيئاً أو تعلم أنّ الشوق<sup>357</sup>

والعجز افاضهما عليها لما رأى واجباً عليه المبدع نفيّاً واثباتاً...

(§61) (KYES, p. 34. KYEG, p. 95. KYTC, p. 51. KYTW, p. 63.)

...وسنبيّن لك ذلك من أدنى علم تعلمه. فإنّ علم ذلك أمّا يكون من جهة النفس. تراه كأنّه داخل في المعلوم<sup>358</sup>

وقت التصوير...

(§§32-33) (KYES, p. 20. KYEG, p. 77. KYTC, p. 40. KYTW, p. 53.)

<sup>359</sup> Esto también se pone de manifiesto en otros fragmentos.

(5) Se utiliza *ḥikmah*, pl. *ḥikam* para argumentar lo siguiente. (A) La *sabiduría* de Dios se “completa” (*tamma*) en la originación de los dos mundos mediante el ‘*aql*’.<sup>360</sup> Dado que Dios es ontológicamente completo, *ḥikmah* no parece señalar el “conocimiento” sino más bien uno de los posibles momentos del conocimiento como una relación, siendo equiparable al *kūn* o la *kalimat Allāh*. A partir de dicho momento, con el *kūn* o la *kalimat Allāh*, se genera una dinámica por la cual lo superior se completa mediante lo inferior. (B) El ‘*aql*’ es el “tesoro” (*ma’din*) de la *sabiduría* de Dios.<sup>361</sup> En esta dinámica, el ‘*aql*’ es el primer momento del dinamismo de lo superior a lo inferior. (C) Muḥammad es el “portador” (*mu’addin*) de la *sabiduría* de Dios.<sup>362</sup> (D) Toda *sabiduría* viene del *nāṭiq*.<sup>363</sup> La *ḥikmah* que nace como tal en el *kūn* o la *kalimat Allāh* deviene aprehensible para el ser humano mediante el *nāṭiq*. (E) Uno de los “secretos ocultos” es cómo la “sabiduría” actúa en el mundo corporal o natural.<sup>364</sup> El carácter de la “necesidad” del mundo espiritual por el mundo corporal o natural permanece pendiente de resolución en el *KY*.

(6) Se utiliza *aḥāṭa* y su *maṣdar iḥāṭa* para expresar lo siguiente. (A) Conocer es *comprehender* y dicha *comprehensión* ocurre por la “participación” (*iṣhtaraka*) del ‘*aql*’ particular en los “primeros inteligibles” (*al-awā’il al-‘aqliyyah*).<sup>365</sup> Además de ser la

...ويتبين لك ذلك عند التفكر. فربما يمتد لك فتح أشياء متعلقة بفوائد عقلية فتصعد في الاحاطة صعوداً نورانياً روحانياً...

(§65) (KYEC, p. 36. KYEG, p. 98. KYTC, p. 54-55. KYTW, p. 64.)

...وتجد بيان ذلك في أدنى ليس من المخلوقين. وذلك أنك اذا رأيت ذرة من الذر ثبت عندك أيسيتها ونهايتها...

(§71) (KYEC, p. 39. KYEG, p. 101. Esta *yanbu* ‘no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 66.)

...وونكه بحفظ العالمين ليتم حكمته...

(§2) (KYEC, p. 3. KYEG, p. 56. KYTC, p. 14. KYTW, p. 39.)

...ومعده حكمته الذي به صح تجريد التوحيد...

(§2) (KYEC, p. 3. KYEG, p. 56. KYTC, p. 14. KYTW, p. 40.)

...ولحكمته مؤدياً...

(§3) (KYEC, p. 3. KYEG, p. 57. KYTC, p. 15. KYTW, p. 40.)

...اذ منه جميع الحكم والعلوم وجرى الشريعة...

(§15) (KYEC, p. 11. KYEG, p. 66. KYTC, pp. 23-24. KYTW, p. 47.)

...والقول في أن لم تضادد الأمكنة بعضها بعضاً وما وجه الحمة فيها فاتها مسألة صعبة عسرة جداً ويحتاج في

الابانة عنها الى اضعاف ما قلناه في هذا الكتاب فاتها من السر المكنون...

(§102) (KYEC, p. 53. KYEG, p. 119. Esta *yanbu* ‘no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 77.)

...ولولم يكن العقل مجرداً عن التشبث بالجسدانية لم يوجد أوائل عقلية تشترك بالاحاطة بها جميع الاشخاص

الانسانية...

definición de “conocimiento” más explícita que aparece en el *KY*, de aquí se deriva que la validez del conocimiento descansa en la inmutabilidad ontológica última de los objetos de conocimiento, los “primeros inteligibles” (*al-awā'il al-'aqliyyah*).<sup>366</sup> El *'aql* particular se ve limitado en lo que puede pensar por la realidad.<sup>367</sup> En este sentido, hay un paralelismo entre el “ser” y el “conocer” – o, cuanto menos, la “lógica” es “ontológica”. Si los “primeros inteligibles” fueran como los objetos de conocimiento sensible del mundo corporal o natural, los cuales pasan de potencia a acto, del acto a la corrupción y de la corrupción nuevamente al acto, repitiendo el proceso ilimitadamente, el conocimiento, más allá del conocimiento sensible, no sería posible. Los principios intelectuales últimos descansan, por participación, sobre los principios inteligibles primeros. (B) La *nafs* “adquiere” (*kasaba*) los “dones” (*fā'ida*, pl. *fawā'id*) del *'aql* que es capaz de “soportar” (*ḥamala*) y *entender*.<sup>368</sup> Es decir, la “participación”, y por ende el “conocimiento” que a partir de ella puede adquirirse, se diferencia en las distintas *anfus*. (C) El *'aql* particular *comprende* los inteligibles.<sup>369</sup>

---

(§53) (*KYEC*, p. 30. *KYEG*, p. 91. Esta *yanbu'* no es traducida por H. Corbin. *KYTW*, p. 60.)  
<sup>366</sup> ...ومن العقل ما هو من الفعل بلا قوّة وهو الجوهر الأوّل المحض الذى فيه أخذ الأوائل العقلية. فلو كان فيه قوّة غير فعله الذى ظهر منه لوجد فى الأوائل العقلية استحالة من حالتها فبطل من جهته البرهان والمقائس. وليس البرهان والمقائس بباطلة فليس تستحيل الأوائل العقلية.

(§55) (*KYEC*, p. 31. *KYEG*, p. 91. Esta *yanbu'* no es traducida por H. Corbin. *KYTW*, p. 61.)  
<sup>367</sup> ...وأيضاً فإنّ العقل يوجب نهاية الأيسيات بطرف واحد...

(§72) (*KYEC*, p. 39. *KYEG*, p. 102. Esta *yanbu'* no es traducida por H. Corbin. *KYTW*, p. 67.)  
<sup>368</sup> ...فلا تزال تكتسب من فوائده ما يمكنها حمل واحاطها به...

(§60) (*KYEC*, pp. 33-34. *KYEG*, p. 95. *KYTC*, p. 51. *KYTW*, p. 63.)

<sup>369</sup> Al parecer, en el *KY* es posible diferenciar entre dos tipos de “inteligibles”. En primer lugar, es “lo que es cognoscible sólo mediante el intelecto o por medio de una *intentio* intelectual, en contraposición a lo sensible, es decir, a lo dado a la captación de los sentidos. [...] Lo *intelligibile* es lo menos inmediatamente cognoscible para el hombre, si bien es, en la perspectiva medieval, lo más digno de ser conocido. Desde el punto de vista metafísico, en la tradición platónica, donde esta noción adquiere particular relieve, lo *intelligibile* son las mismas ideas que constituyen el verdadero mundo real frente al de los sentidos y la apariencia. La contraposición *intelligibile-sensibile* implica, pues, una contraposición en grados de perfección en el ser” (Magnavacca, 2005: 381). En segundo lugar, siete “inteligibles” son “imaginados” (*tawahhama*) en el *'aql* universal en la “esencia de la originación” (*dhāt al-ibdā'*), o sea en el momento mismo de la “originación”. De algún modo, es posible definirlos como “meta-inteligibles”, ya que se encuentran en cada *'aql* particular que entiende un “inteligible”: la “eternidad” (*dahr*), la “verdad” (*ḥaqq*), la “felicidad” (*surūr*), la “demostración” (*burhān*), la “vida” (*ḥayāh*), la “perfección” (*kamāl*) y la “auto-subsistencia” (leyendo *ghunyah* en los mss., como P. Walker: Walker, 1994: 164-165) u “ocultación” (leyendo *ghaybah* en el ms., como H. Corbin: Corbin, 1961: 62-63, nota 124, entendiendo *ghaybah* aquí como una referencia a “l'accès à la connaissance suprasensible, à la dimension suprasensible des choses [...] [la cual] prend dans l'être humain une existence concrète; l'âme participe à la *ghaybah* de la première Intelligence” (Corbin, 1961: 63, nota 124). De estos siete “meta-inteligibles” mencionados, en relación con el primero se utiliza *maksab li al-idrāk*, con el segundo *al-mudrik*, con el tercero y el cuarto *ahāṭa*, con el quinto *idrāk*, con el sexto y séptimo *ahāṭa* (§§77-82) (*KYEC*, pp. 41-43. *KYEG*, pp. 105-106. *KYTC*, pp. 57-59. *KYTW*, pp. 68-69). P. Walker lee estos siete “inteligibles” en relación con el *'aql* particular y por

(7) Se utiliza *tawahhama* para plantear lo siguiente. (A) Es imposible *imaginar* la “entidad” (*shay’iyyah*) – ontológicamente previa a toda *shay’* – como ontológicamente anterior al ‘*aql*,<sup>370</sup> así como es imposible imaginar un accidente sin la substancia en la que inhiere o – si se equipara *shay’iyyah* con la “existencia” de la *shay’*, entendiéndose que su “esencia” será dada, posteriormente ontológicamente, por la *nafs* – la “esencia” sin la “existencia”. (B) El ‘*aql* no puede siquiera *imaginarse* comprendiendo (*adraka*) a Dios.<sup>371</sup> (C) Una de las propiedades de los mundos del ‘*aql* y la *nafs* – presumiblemente, particulares – es la posibilidad de *imaginar*, posibilidad que es mayor que toda “distancia” (*masāfah*) “racional” o “imaginaria”,<sup>372</sup> pero no de la imposibilidad ontológica. (D) La *imaginación* es una de las funciones del ‘*aql* particular.<sup>373</sup> (E) No es posible *imaginar* algo a lo que el ‘*aql* “comprende” (*aḥāṭa*) en un momento y en otro momento no.<sup>374</sup> (F) Es imposible “imaginar” algo ontológicamente imposible.<sup>375</sup> (8) Se utiliza *wahm* para estipular lo siguiente: una *conjetura* es racional o no-racional,<sup>376</sup> lo cual conlleva el

ende con el ‘*aql* universal: “AYS is speaking of intellect from a vantage other than the universal, namely the mind in single or particular humans. If the reference is to a single human intellect, all of these faculties must point to special functions of the individual human mind. He maintains, of course, that what is true of individual mind is also true of universal mind, although the reverse – that a single human mind is coextensive with universal intellect – is not true” (Walker, 1993: 91). En ese sentido, “the contents of the intellect are the intelligible properties of the universe, as, for example, that the whole is equal to the sum of its parts. In thinking the intelligibles the mind is what it thinks” (Walker, 1996: 33).

370... فإذا توهّم شيئاً قبل العقل ممتنع...

(§42) (KYEC, p. 25. KYEG, p. 82. KYTC, p. 46. KYTW, p. 56.)

371... فلنا ان كان العقل يتوهّم درك المبدع ويحتاج الى لم يكن عقلاً اذ العقل يوجب دفع توهّم درك المبدع ولبعقل لا يخالف جوهرية. فإذا العقل لا يتوهّم درك من أبدعه لعلمه بوحده.

(§49) (KYEC, p. 28. KYEG, p. 87. KYTC, p. 48. KYTW, p. 59.)

372... ومن خواصّ عالم العقل والنفس انه يمكن توهّمه أعظم من مسافة وهمية وعقلية...

(§36) (KYEC, p. 22. KYEG, p. 78. KYTC, p. 41. KYTW, p. 54.)

373... وكيف يشوب العقل الجسد وفي كلّ جزء من اجزاء الجسد له تصوير وتشكيل وتمثيل واسارة وتوهّم واحالة الى حالة اخرى؟...

(§54) (KYEC, p. 31. KYEG, p. 91. Esta *yanbu* ‘ no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 61.)

374... ولا يمكن توهّم شيء يمكن أن يحيط العقل به مرّة ومرّة لا يحيط به...

(§37) (KYEC, p. 23. KYEG, p. 79. KYTC, p. 43. KYTW, p. 55.)

375... لما كانت الأيسيات انما صارت أيساً من ليس ما وكان ذلك من جود تامّ جاد به المبدع سبحانه على الأيسيات كان توهّمها ليساً من بعد الأيسية متمنعاً لدخول النفس في جوده الذي جاد به ولزوم ضدّ الدود وهو البخل عند ليسية الأيسيات كما لزمه الجود...

(§66) (KYEC, p. 37. KYEG, p. 99. Esta *yanbu* ‘ no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 65.)

376... ثم لا يخلق ذلك الوهم انما أن يمكن عقلياً أو غير عقلياً...

(§37) (KYEC, p. 23. KYEG, p. 79. KYTC, p. 43. KYTW, p. 55.)

problema de cómo puede una *conjetura* ser no-racional, si la condición de dicha *conjetura*, en tanto modo de conocimiento, es el ‘*aql*. (9) Se utiliza *tawahhum dark* para mostrar lo siguiente: los “dos mundos”, el espiritual y el corporal o natural, no pueden siquiera *imaginar alcanzar* a Dios.<sup>377</sup>

(10) Se utiliza *tamyīz* para afirmar lo siguiente. (A) El *discernimiento* es una “facultad” del “alma simple” (*al-naḥs al-basīṭah*) por la cual el ser humano “distingue” (*faṣala*), mediante unas “distinciones instintivas, íntimas” (*al-fuṣūl al-dhātīyyah al-gharīziyyah*), los “poderes”, “atributos” y “cualidades” del mundo corporal o natural, por ende “conteniendo” (*iḥṭawā*) todo lo corporal o natural.<sup>378</sup> Entonces, el problema del carácter – intelectual u ontológico – de la facultad del *discernimiento* subyace a la discusión sobre el “retorno” de lo sensible a sus principios inteligibles. (B) El *discernimiento* es la “facultad” que muestra que lo espiritual utiliza lo corporal o natural pero lo corporal o natural no utiliza lo espiritual.<sup>379</sup> (C) El *discernimiento* es la “facultad” que permite “imaginar” cosas contradictorias.<sup>380</sup>

377... يكاد العالمان بنوعهما وصفاتهما ينفطران عند توهم درك من أبدعهما بعلمه...

(§1) (KYEC, p. 2. KYEG, p. 55. KYTC, p. 13. KYTW, p. 39.)

378 انّ العاقل اذا نظر في قوّة نفسه التي تسمّى التمييز وجدّها تحوى وحدها على جميع قوى هذا العالم المركّب. فنضع كلّ شيء منها موضعه وتفصل بين كلّ قوّة وصاحبها بالفصول الذاتيّة الغريزيّة التي لا تفارقها طرفة عين. ثمّ هي أعنى القوّة المميّزة من طلب امساك ما احتوت عليه من قوى هذا العالم وصفاتها وكيفياتها وجدّها قد حوت من القوى الطبيعيّة أكثر ممّا احتوت عليه اذ كانت قد احتوت عليها وما تحتوى عليه كاحتوائها على الموجود منها. فاذاً القوة الطبيعيّة لا قدر لها في جنب القوى الروحانيّة.

(§125) (KYEC, p. 64. KYEG, p. 133. Esta *yanbu* ‘ no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 87.)

379 وأيضاً فإنّ القوى المميّزة تستخدم القوى الطبيعيّة الحيوانيّة في باب الاستدلال بجمعها منها من جهة البصر ومنها من جهة السمع ومنها من جهة الشمّ ومنها من جهة الذوق ومنها من جهة اللمس وهي أعنى القوى الطبيعيّة لا تستخدم شيئاً من القوى الروحانيّة. فلو كان التلك الطبيعة عند القوى المميّز مقدار عند النسبة والاضافة لما استخدمتها كما لا يتهيأ لبعض القوى الطبيعيّة أن تستخدم البعض الآخر للمساواة التي بينها. فلما وجدنا استخدام الروحانيّ الطبيعيّ وجب أنّه غير ذى مقدار عند الروحانيّ. فقد صحّ أنّ القوى الطبيعيّة الجسمانيّة لا قدر لها بالاضافة الى قوّة من القوة الروحانيّة.

(§127) (KYEC, p. 64. KYEG, pp. 134. Esta *yanbu* ‘ no es traducida por H. Corbin. KYTW, pp. 87-84.)

380 وأيضاً فإنّه بالقوّة المميّزة يتوهم تبديل المتضادات فيتوهم الحارّ بارداً والبارد حارّاً والرطب يابساً واليابس وطباً والأبيض أسود احتضاراً لما عند الطبيعة من القوى...

(§126) (KYEC, p. 64. KYEG, pp. 133-134. Esta *yanbu* ‘ no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 87.)

(11) Se utiliza *ithbāt* para decir lo siguiente: el ‘*aql* “desea” (*arāda*) afirmar a Dios,<sup>381</sup> en el sentido de que desea verificarlo, conocerlo, saber que existe. (12) Se utiliza *fahm* para sostener lo siguiente: el *entendimiento* del ser humano puede o no llevarlo a la verdad.<sup>382</sup> (13) Se utiliza *adraka* para argumentar lo siguiente. (A) Es imposible *comprender* el “por qué” (*limayyah*) de aquello de lo que no es posible comprender su “qué” (*kayfiyyah*),<sup>383</sup> ya que la “facultad” (*quwwah*) del ser humano que “escruta” (*bāḥatha*) el “por qué” (*limayyah*) de la creación del mundo es una “parte” del mismo mundo,<sup>384</sup> y la parte no puede “salir” (*kharaja*) del todo del que es parte.<sup>385</sup> En consecuencia, no es posible saber cuál es la finalidad de la creación.<sup>386</sup> (B) Una *nafs* particular, *al-muktasib*,<sup>387</sup> “adquiere la comprensión” (*maksab li al-idrāk*) de un

<sup>381</sup> وإذا أراد العقل اثبات مبدعه زجره النفي عن تصوير كيف وإشارة وأنيّة...

(§62) (KYE, p. 34. KYEG, p. 90-91. KYTC, p. 51. KYTW, p. 63.)

En la misma oración, el mismo término *ithbāt* vuelve a aparecer, pero ahora definido: *al-ithbāt*, ya no aludiendo al ‘*aql* y con otro sentido.

<sup>382</sup> ...فإنّ الكمال لا يتأخّر عن العقل الجزئي المكتسب إذا أحاط بمعقول مأ...

(§81) (KYE, p. 42. KYEG, p. 106. KYTC, p. 58. KYTW, p. 69.)

<sup>383</sup> ...إنما حكم أنّ السؤال عن لمية ما لا يدرك كيفية كونه محال ممتنع...

(§74) (KYE, p. 40. KYEG, p. 103. KYTC, p. 56. KYTW, p. 67.)

<sup>384</sup> ...وأيضاً فإنّ لقوة الباحثة على لمية خلق العالم في الانسان جزء من العالم...

(§75) (KYE, p. 41. KYEG, p. 103. KYTC, p. 57. KYTW, p. 68.)

<sup>385</sup> ...والجزء لا يخرج عن كلّه...

(§75) (KYE, p. 41. KYEG, p. 104. KYTC, p. 57. KYTW, p. 68.)

<sup>386</sup> ...كان طلب لمية كونه أمحل وأبعد من القياس...

(§74) (KYE, p. 41. KYEG, p. 103. KYTC, p. 56. KYTW, p. 68.)

<sup>387</sup> El mismo término, *مكتسب*, puede ser vocalizado como un participio activo (*muktasib*) o como un participio pasivo (*muktasab*). Es claro que se alude al ‘*aql* particular, ya que pocas líneas después, en el §81, AYS habla de un *العقل الجزئي المكتسب*, “*al-‘aql al-juz’ī al-muktasib/muktasab*”. H. Corbin lee *muktasab*, traduciendo: “quand l’intellect humain devient l’intellect acquis en raison de la perception d’un intelligible...” (Corbin, 1961: 58), definiéndolo así: “l’intellect humain individuel qui participe a l’éternité de l’Intelligence en proportion des intelligibles que sa connaissance en reçoit” (Corbin, 196: 60, nota 117). P. Walker se decanta por *muktasib*, traduciendo: “in each intellect that acquires the comprehension of an intelligible...” (Walker, 1994: 68), explicándolo del siguiente modo: “[*muktasab*] denotes the individual human intellect when it has acquired knowledge of some of the intelligibles. Quite likely AYS’ concept of individual human intellect is not as complex as that of these Aristotelians [al-Fārābī e ibn Sīnā]. Since in Neoplatonic doctrine the intellect does not have to “acquire” the status of intellect but rather merely has to concentrate on being intellect and nothing else, it seems quite possible that AYS does mean “acquiring” intellect. It is simply intellect when it functions as intellect (i.e., whenever it is thinking). In doing so it does not become something it was not previously. Thus the Aristotelian distinction between material intellect and acquired intellect has no place here” (Walker, 1994: 154). Efectivamente, no parece haber lugar en AYS para una distinción entre ‘*aql hayūlānī*, ‘*aql bi al-malaka*, ‘*aql bi al-fi’l* y ‘*aql mustafād* (Germann, 2011: 517-518). Sin embargo, eso no quita que el ‘*aql* particular evolucione de un modo de conocimiento a otro, transformándose en ese proceso. En ese sentido, podría ser posible plantear que existe una diferencia entre ‘*aql muktasib* y ‘*aql muktasab* en AYS, sin por eso suponer, considerando que el ‘*aql* universal en AYS no se multiplica, que el ‘*aql muktasab* sería equivalente al ‘*aql mustafād* de los *falāsifah*. Sin embargo, en



“inteligible”.<sup>388</sup> (C) Algo no-racional no puede ser *comprehendido*,<sup>389</sup> lo cual conlleva el problema de que no existe algo que sea “no-racional” – es decir, algo no ‘*aqlī*. (D) Una “propiedad” sólo puede ser *comprehendida* inhiriendo en la “substancialidad” (*jawhariyyah*) del ‘*aql*,<sup>390</sup> por lo cual, dado que el ‘*aql* lo incluye todo, es posible “imaginar” cosas que no son ‘*aqlī*, pero no es posible “comprenderlas”.<sup>391</sup>

(14) Se utiliza *athbata* para marcar lo siguiente. (A) El ‘*aql* afirma su “ipseidad” (*huwiyyah*) en lo originado:<sup>392</sup> o sea, se conoce en tanto *huwa* cuando se *afirma* como habiendo sido originado. (B) Lo que no se *afirma* como sensible, se *afirma* como inteligible, pero lo que no se puede *afirmar* como sensible o inteligible, su “entidad” (*shay’iyyah*) es no existente,<sup>393</sup> porque no hay *shay’iyyah* ontológicamente anterior al ‘*aql*. (15) Se utiliza *baḥatha* para expresar lo siguiente: la última instancia de la pregunta *lima* – “para qué” o “por qué” – es una *indagación* por la causa:<sup>394</sup> es decir, la última pregunta en sentido ontológico que es posible realizar sobre una cosa es *lima*. (16) Se utiliza *taṣwīr*, *tashkīl*, *tamthīl* e *ishāra* para plantear las funciones “cognoscitivas” del ‘*aql* particular.<sup>395</sup> (17) Se utiliza *iktisāb* para estipular lo siguiente: cualquier *adquisición*

principio en base al propio texto del KY no parece posible solucionar el problema.

...فإنّ كلّ عقل مكتسب لا يدرك معقول...<sup>388</sup>

(§72) (KYEC, p. 41. KYEG, p. 105. KYTC, p. 58. KYTW, p. 68.)

...وان كان غير عقليّ بطل أن يدرك شيء موهوم لا من جهة العقل...<sup>389</sup>

(§37) (KYEC, p. 23. KYEG, p. 79. KYTC, p. 43. KYTW, p. 55.)

...والكيفيات إنّما تدرك بجوهر العقل...<sup>390</sup>

(§46) (KYEC, p. 27. KYEG, p. 85. Esta *yanbu* ‘ no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 58.)

<sup>391</sup> Así, es posible afirmar sensorialmente un caballo, afirmar racionalmente un principio lógico, e imaginar un unicornio rojo, pero Dios no puede ser afirmado, porque no es ‘*aqlī*. Sin embargo, si es posible imaginar un “unicornio rojo”, el problema es que el “unicornio rojo”, en tanto “imaginable”, debe ser ‘*aqlī*; sin embargo, como el “unicornio rojo” no tiene *jawhariyyah*, la cualidad “rojo”, en relación con el unicornio, no puede ser afirmable racionalmente.

<sup>392</sup> ولو كانت للمبدع سبحانه هويّة مثبتة عند المبدع سوى نفى الهويّات والآهويّات فبأى شيء أثبتتها المبدع بأيسيّته

الى هي العقل...<sup>393</sup>

(§23) (KYEC, p. 16. KYEG, pp. 71-72. KYEC, p. 34. KYTW, p. 50.)

...وما لم يثبت له الحس فنباته في العقل موهوم فشيئية المعقولات اذاً بالعقل وما جاز العقل فلا ثبات له البتّة لا

محسوساً ولا موهوماً. وما لا ثبات له محسوساً ولا موهوماً فشيئته اذاً غير موجودة...<sup>394</sup>

(§43) (KYEC, p. 25. KYEG, p. 83. KYTC, p. 47. KYTW, p. 57.)

وإنّ بين الكاف والنون حرفين وهما اللّام والميم واللّام والميم اذا قرنا كان من ذلك لم وهو بحث عن علّته...<sup>395</sup>

(§28) (KYEC, p. 18. KYEG, p. 74. KYTC, p. 37. KYTW, p. 51.)

...وكيف يشوب العقل الجسد وفي كلّ جزء من اجزاء الجسد له تصوير وتشكيل وتمثيل واسارة وتوهم واحالة الى

حالة اخرى؟...<sup>396</sup>

(§53) (KYEC, p. 30. KYEG, p. 91. Esta *yanbu* ‘ no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 60.)

es imposible para el 'aql,<sup>396</sup> por lo que dado que una *adquisición* implica el pasaje de la potencia al acto, pero el 'aql no pasa de la potencia al acto, el “conocimiento” no puede ser considerado una *adquisición*.

(18) Se utiliza *bayān*, pl. *bayānāt* para mostrar lo siguiente: el *asās* “funda” (*anṣha* 'a) las *explicaciones*.<sup>397</sup> (19) Se utiliza 'ālim, pl. 'ulamā', contraponiéndolo a jāhil, pl. juhhāl, para evidenciar lo siguiente: los hombres pueden ser *conocedores* o *ignorantes*.<sup>398</sup> (20) Se utiliza al-'ulūm al-malakūtiyyah para afirmar lo siguiente: la “gente de la verdad” (*ahl al-ḥaqq*) “desea” (*raghiba*) las *ciencias reales*.<sup>399</sup> (21) Se utiliza 'ulūm para decir lo siguiente: todas las “ciencias” vienen del *nāṭiq*.<sup>400</sup> (22) Se utiliza al-mar' al-'āqil al-labīb para sostener lo siguiente: *un hombre conocedor e inteligente* no debe ocupar su “mente” (*khāṭir*) en discutir temas ya estudiados anteriormente.<sup>401</sup> (23) Se utiliza al-rijāl al-'āqilayn para argumentar lo siguiente: *los hombres conocedores* son quienes “entienden” ('aqala) el *kūn* de Dios.<sup>402</sup> (24) Se utiliza al-ḥayāh al-ḥissiyyah wa al-naṭiqiyyah para marcar lo siguiente: en la *nafs* existe *vida sensitiva y racional*,<sup>403</sup> es decir, tanto el conocimiento sensible como el intelectual existen a partir de la *nafs*.

En suma, cabe decir que en el KY la “mayor” (*quṣārā*) “retribución” (*thawāb*)

<sup>396</sup> ...فلما امتنع اكتسابه من شيء آخر...

(§51) (KYEC, p. 29. KYEG, p. 89. Esta *yanbu* ' no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 59)

<sup>397</sup> ...منه انشاء أنواع البيان للنس...

(§16) (KYEC, p. 11. KYEG, p. 66. KYTC, p. 24. KYTW, p. 47.)

<sup>398</sup> ...فسكنت اليه النفوس العالم والجاهل لا تتفق ما أداه اليهم من نور كلمة الله تعالى مع تركيب الجهال وجواهر

العلماء...

(§3) (KYEC, pp. 2-3. KYEG, p. 57. KYTC, p. 15. KYTW, p. 40.)

<sup>399</sup> ... العاكفين على آرائهم بغير هدى من الله وليرغب أهل الحق فيما هو غائب عنهم من العلوم الملكوتية...

(§9) (KYEC, p. 9. KYEG, p. 63. KYTC, p. 21. KYTW, p. 45.)

<sup>400</sup> ...اذ منه جميع الحكم والعلوم وجرى الشريعة...

(§15) (KYEC, p. 11. KYEG, p. 66. KYTC, pp. 23-24. KYTW, p. 47.)

<sup>401</sup> أما بعد فإن الأولى بالمرء العاقل اللبيب أن لا يستعمل خاطره باستخراج أشياء جرى ذكرها من السلف في الكتب

التي ألفوها...

(§5) (KYEC, p. 4. KYEG, p. 58. KYTC, p. 15. KYTW, p. 41.)

<sup>402</sup> ...وهكذا اضافة خلقه أنفسنا الى التخليف فقال من آياته فأتا خلفناكم من تراب لا الى الأمر الكُتبي الى أن بلغنا

مبلغ الرجال العاقلين وعقلنا عن الله وعن رسوله صلّ الله عليه وآله...

(§40) (KYEC, p. 24. KYEG, p. 81. KYTC, p. 44. KYTW, p. 56.)

<sup>403</sup> ...والحاء منها نظير التالى الذى منه الحياة الحسّية والنطقية...

(§21) (KYEC, pp. 14-15. KYEG, p. 69. KYTC, p. 26. KYTW, p. 49.)

posible para un ser humano es el “placer” (*ladhdhah*). El “placer” puede ser de dos tipos: el “placer sensual” (*al-ladhdhah al-hissī*) o el “placer del conocimiento” (*ladhdhah al-ilm*). El “placer sensual” es “truncado” (*munqatiʿ*) y “evanescente” (*zāʾilah*). El “placer del conocimiento” es “simple” (*basīṭah*) y “permanente” (*bāqiyah*). Dado que la “retribución” debe ser “eterna” (*azaliyyah*) y no “efímera” (*fāniyyah*), “permanente” (*bāqiyah*) y no “truncada” (*munqatiʿah*), entonces es el “placer del conocimiento” el que obtiene el ser humano recompensado en el mundo por venir (lit., la “mansión de la perpetuidad”, *dār al-baqāʾ*).<sup>404</sup> El conocimiento no se esfuma (*bāda*) sino que se “multiplica” (*zāda*), “incrementa” (*namā*) y “crece” (*kathara*).<sup>405</sup>

La “distinción” (*tafāṣul*) entre quienes son recompensados con el conocimiento es “diferente” (*khilāf*) a la “distinción” entre quienes “obtienen” (*aṣāba*) los “tesoros” (*dhakhīrah*, pl. *dhakhāʾir*) del “mundo” (*dunyā*), ya que entre los segundos dicha “distinción” es “exterior” (*zāhir*), mientras que entre los primeros está “velada” (*kafīyy*).<sup>406</sup> La “retribución” del conocimiento está “velada” (*kafīyy*), no es “exterior” (*zāhir*).<sup>407</sup> Así, si bien es fácil saber quien tiene más posesiones materiales, no lo es con quien tiene más conocimiento. Entre la misma “gente del conocimiento” (*ahl al-ilm*), los *ʿulamāʾ*, hay “diferencias” (*tafāwut*) con respecto a su *ilm*: algunos “comprenden” (*adraka*) sólo un “poco” (*yasīr*) del *ilm* y la *ḥikmah*, y están “felices” (*maghbūṭ*) con eso, y otros poseen un mayor *ilm*, por lo que “conocen” (*ʿarafa*) el “refinamiento” (*faḍl*) de su *ilm* con respecto a quienes les son inferiores<sup>408</sup> en el conocimiento.

<sup>404</sup> لما طان قصارى الثواب أتما هي اللذة وكانت اللذة الحسيّة منقطعة زائلة وجب أن تكون التي ينالها المثاب أزليّة غير فانية باقية غير منقطعة. وليست لذّة بسيطة باقية على حالاتها غير لذّة العلم. كان من هذا القول وجوب لذّة العلم للمثاب في دار البقاء...

(§128) (KYES, p. 65. KYEG, p. 135. Esta *yanbuʿ* no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 88.)

<sup>405</sup> ...وأيضاً فإنّ العلم لا يبید بل یزید وینمو عند کلّ استنباط ویتکثر...

(§130) (KYES, p. 66. KYEG, p. 136. Esta *yanbuʿ* no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 88.)

<sup>406</sup> إنّ التفاضل بین أهل الثواب خلاف التفاضل فی الدنيا فی اصابة ذخائرها. وذلك أنّ تفاضل أهل الدنيا ظاهر غیر خفی...

(§135) (KYES, p. 69. KYEG, p. 140. KYTC, p. 91. KYTW, p. 90.)

<sup>407</sup> ...وأما ثواب الآخرة فخی غیر ظاهر...

(§135) (KYES, p. 69. KYEG, p. 140. KYTC, p. 91. KYTW, p. 90.)

<sup>408</sup> وترى أثر ذلك موجزداً فی هذا العالم بین أهل العلم. فإنّ العلماء ههنا بینهم تفاوت العلم فمنهم من قد أدرك منه اليسیر فی العلم والحكمة فتكون نفسه مغبوبة عنده. وأما صاحب العلم الكثير فإنّه یحیط بصاحب العلم القلیل ویعلمه فیعرف فضل علمه على من دونه.

En el *KY*, la “condición de posibilidad” del camino del conocimiento es la “alocución” (*mukhāṭabah*) del ‘*aql* a la *naḥs*, en la cual el ‘*aql* le “notifica” que debe “buscar” (*ṭalaba*) los “dones inteligibles, puros” (*al-fawā'id al-'aqliyyah al-mahdiyyah*), los cuales son para ella su “salvación” (*khalāṣa*), su “logro” (*fauz*) y su “sosiego” (*rāḥah*).<sup>409</sup> Entonces, la “bendición (*barakah*) de Dios “salva” (*khalāṣa*) al ser humano de las “oscuridades” (*ẓulmah*, pl. *ẓulumāt*) del mundo corporal o natural.<sup>410</sup> la *barakah* es el conocimiento. Sin embargo, la “distinción” (*tafāṣul*) entre aquellos que son recompensados con el conocimiento es consecuencia de lo que “desean” (*ishtahā*), y “desean” de acuerdo a la “pureza” (*ṣafwah*) y “sutileza” (*laṭāfah*) de la “substancia” (*jawhar*) de su *naḥs*.<sup>411</sup> Así, cada ser humano “recibe” (*qabila*) las “influencias” (*athar*, pl. *āthār*) de los “movimientos” (*ḥarakah*, pl. *ḥarakāt*) astrales de acuerdo al “grado” (*qadr*) de la “sutileza” (*laṭāfah*) o “densidad” (*kaṭāfah*)<sup>412</sup> de su *naḥs*.

(2. B) Al definir el “retorno” como “ontológico”, cabe señalar que a pesar de que las “capacidades” (*quwwah*, pl. *quwāt*) – en el doble sentido de “poderes” y “facultades” – corporales o naturales no tienen “valor” (*qadr*) en relación con las “capacidades” espirituales,<sup>413</sup> hay un “uso” (*istikhdām*) del mundo corporal o natural por el mundo espiritual,<sup>414</sup> del cual se vale como un “instrumento” (‘*āla*) para la “producción” (*ikhrāj*) de la “forma de la humanidad”.<sup>415</sup> Las “formas sublimes” (*ṣuwar laṭīfah*) se

(§136) (*KYEC*, p. 70. *KYEG*, pp. 140-141. *KYTC*, p. 91. *KYTW*, p. 91.)

<sup>409</sup>...فتطلب الفوائد العقلية المحضة التي بها خلاصها وفوزها وراحتها.

(§59) (*KYEC*, p. 33. *KYEG*, p. 94. *KYTC*, p. 50. *KYTW*, p. 63.)

<sup>410</sup>...حتى نسعد بفوائده ونتخلص ببركته من الظلمات الطبيعية...

(§4) (*KYEC*, p. 4. *KYEG*, p. 57. *KYTC*, p. 15. *KYTW*, p.40.)

<sup>411</sup>وأيضاً فإنّ التفاضل بين أهل لاثواب على وجه آخر وهو وصل الثواب الى كلّ نفس على ما تشتهيه. وأما تشتهى

الأنفس على قدر ما في جوهرها من الصفة واللطف. فمن كان في جوهر نفس أصفى وألطف كانت شهوته لما

يصل اليه من الوقوف على الخفيات أعلى وأشرف. وبالضدّ فمن كان في جوهر نفس أكدر وأكثر...

(§137) (*KYEC*, p. 70. *KYEG*, pp. 141. *KYTC*, pp. 91-92. *KYTW*, p. 91.)

<sup>412</sup>...ونجد كلّ شخص يقبل من آثار حركاتها على قدر ما فيه من اللطف والكثافة...

(§186) (*KYEC*, p. 94. *KYEG*, p. 171. *KYTC*, p. 124. *KYTW*, p. 109.)

<sup>413</sup>...فقد صحّ أنّ القوى الطبيعيّ الجسمانيّة لا قدر لها بالاضافة الى قوة من القوى الروحانية...

(§137) (*KYEC*, p. 70. *KYEG*, p. 141. *KYTC*, pp. 91-91. *KYTW*, p. 91.)

<sup>414</sup>...فلما وجدنا استخدام الروحانيّ الطبيعيّ...

(§127) (*KYEC*, p. 65. *KYEG*, p. 134. Esta *yanbu* ‘ no es traducida por H. Corbin. *KYTW*, p. 87.)

<sup>415</sup>...ونجد العالم بأسره آلة الى اخراج صورة البشر...

(§157) (*KYEC*, p. 80. *KYEG*, p. 154. *KYTC*, p. 103. *KYTW*, p. 99.)

“manifestarán” (*ṣahara*) en la “residencia del retorno y la permanencia” (*dār al-ma‘ād wa al-qarār*).<sup>416</sup>

En el ser humano, si bien puede decirse que el *‘aql* particular está “mezclado” (*mashūb*) con él, dado que su “permanencia” (*ṭhabāt*) no se da mediante la “permanencia” (*ṭhabāt*) del individuo,<sup>417</sup> en realidad no está “mezclado” (*mashūb*) con el cuerpo en el que se aloja.<sup>418</sup> Cuando la *naḥs* particular se “despoja” (*ṭaraḥa*) a sí misma de su “fidelidad” (*ṭashabbuṭh*) a las cosas materiales, hasta “repudiar” (*naḥā*) el “cuerpo” natural (*jirm*), el “vacío” (*farāgh*) y el “lugar” (*makān*), no “permanece” (*baqiya*) en su “substancialidad” (*jawhariyyah*) salvo “puro conocimiento” (*al-‘ilm al-maḥḍ*), no mezclado con ninguna de las cosas materiales (*al-maḥsūsāt al-hayūlaniyyah*): así, “sale” tanto en su “substancialidad” (*jawhariyyah*) como en sus “facultades” (*quwwah*, pl. *quwwāt*), de la esfera del mundo corporal o natural, y deviene “puro conocimiento” (*al-‘ilm al-maḥḍ*).<sup>419</sup> Entonces, la *naḥs* particular “obtiene” (*ballaghat*) su universal.<sup>420</sup>

Es difícil describir si el “retorno ontológico” de lo particular a sus principios universales tiene como límite la *naḥs* universal, lo que puede entenderse al leer que las “consecuencias” (*‘āqibah*, pl. *‘awāqib*) de los asuntos” (*amr*, pl. *umūr*) “culminan”

---

<sup>416</sup>...حمداً يكون معنا حتى يظهر صورتنا الطيفة في دار المعاد والقرار...

(§1) (KYEC, p. 2. KYEG, p. 56. KYTC, p. 14. KYTW, p. 39.)

<sup>417</sup>...فأذاً العقل ليس ثباته بثبات الشخص المشوب به العقل...

(§53) (KYEC, p. 30. KYEG, p. 91. Esta *yanbu* no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 60.)

<sup>418</sup>...غير مشوب بشيء من الجسد...

(§54) (KYEC, p. 31. KYEG, p. 91. Esta *yanbu* no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 61.)

...فقد وجد عقل مجرد غير مشوب بشيء من الجسدانية...

(§56) (KYEC, p. 31. KYEG, pp. 91-92. Esta *yanbu* no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 61.)

<sup>419</sup>...قد قام البرهان من وجوه كثير على أن ليس خارج الفلك زمان ولا مكان ولا جرم ولا فراغ ولا شيء من الأشياء الطبيعية إذ الكل من الطبيعيات في داخله. فهو المحيط طبيعي ثم وجدت النفس الجزئية التي فينا إذا طرحت عنها التشبث بالهولانيات لم يبق هنك في جوهريتها إلا العلم المحض الذي يشوبه شيء من المحسوسات الهولانية. ووجدنا أنفسنا الجزئية إذا سلكت في البحث عما وراء الفلك من الاجرام تنتهت الى نفى جرم وفراغ ومكان خارجة الفلك بقواها وجوهريتها التي هي العلم المحض والشرق الحق.

(§91) (KYEC, pp. 47-48. KYEG, p. 112. KYTC, p. 69. KYTW, p. 73.)

<sup>420</sup> فإذا النفس الجزئية قد بلغت كليتها حين لم تجد شيئاً من الطبيعيات خارجاً عن الجرم المستدير ووجدت العلم هناك ثابتاً...

(§92) (KYEC, p. 48. KYEG, p. 112. KYTC, p. 69. KYTW, p. 73.)

(*intahā*) en la *naḥs* universal,<sup>421</sup> o el '*aql* universal, lo que puede entenderse al leer que el '*aql* es "suficiente" (*kifāyah*) para el conjunto de la realidad,<sup>422</sup> ya que el ser humano no puede ir más allá, dado que para él "más allá del '*aql* no hay nada",<sup>423</sup> y que a través del '*aql*, se alcanza (*aṣāba*) la "vida espiritual eterna".<sup>424</sup>

Es también complicado dilucidar si dicho "retorno ontológico" tiene un carácter trascendente, lo cual parece ser referido colateralmente por el *KY* al mencionar que, quien "busca" (*ṭalaba*) las "verdades de las cosas" (*ḥaqā'iq al-ashyā*), las "entiende" (*waqafa*) por un "rpto" (*intiqāl*) del mundo natural o corporal al mundo espiritual, "transportándose" (*intaqal*) hacia este mundo espiritual, donde "obtiene" (*nāla*) sus "dones"<sup>425</sup> y tal vez también al afirmar que todos los "inteligibles" (*ma'qūlah*, pl. *ma'qūlāt*) "retornan" (*raja'a*) a un "único conocimiento intelectual" (*ma'rifah wāḥidah 'aqliyyah*),<sup>426</sup> o un carácter inmanente, lo cual puede entenderse al leer que la "comprensión" (*iḥāṭah*, aquí probablemente más con el sentido de "ceñir" que de "comprender") de la *naḥs* particular del mundo corporal o natural es como la de la causa al efecto o la del artesano a su producto, y no como la del macrocosmos al microcosmos o la del cuerpo sublime al cuerpo denso: es una *iḥāṭah* "racional" (*'ilmiyyah*) e

421... التالى اذ اليه تنتهي عواقب الامر...

(§20) (*KYEC*, p. 14. *KYEG*, p. 68. *KYTC*, p. 25. *KYTW*, p. 48.)

422... وهو الكفاية لمن دونه...

(§178) (*KYEC*, p. 91. *KYEG*, pp. 90-91. *KYTC*, p. 118. *KYTW*, p. 107.)

423... ليس وراءه شىء...

(§178) (*KYEC*, p. 91. *KYEG*, p. 90-91. *KYTC*, p. 118. *KYTW*, p. 107.)

424... وبه تصاب الحياة الروحانية الأبدية...

(§20) (*KYEC*, p. 13. *KYEG*, p. 68. *KYTC*, p. 26. *KYTW*, p. 48.)

425... فامّا انتفل من بطن امّه الى جوف الفلك اتّصل بالحسيّة وتصرّفت به الأحوال حالاً بعد حال الى أن استعمل حواسّه في ادراك المحسوسات ونطق لسانه أدركه من تامبوصورات والمسموعات والمشمومات والملموسات. فان ساعدته السعادة بطلب حقائق الأشياء الى الوقوف عليها بسبب الانتقال منالعالم الطبيعى الى العالم الروحانيّ انتقل مغبوطاً مثباً قادراً على نيل فوائده من الاغتذاء من نعيمه والالتذاذ ببلذاته ألا أنّ رؤيته للعالم الروحانيّ وقد اتحاد روحه بجسده غير ممكنة ولا جائزة وان كان به قبوله ورؤيته الى العالم الروحانيّ عند مفارقة روحه جسده اتّصل بالعالم الروحانيّ بعتة بلا زمان وتراه متأسفاً متلهفاً على ما سبق منه من التريط والتقصير.

(§167) (*KYEC*, p. 75. *KYEG*, p. 160. *KYTC*, p. 109. *KYTW*, p. 102.)

426... كذلك جميع المقولات ترجع كلّها الى معرفة واحدة عقلية...

(§39) (*KYEC*, p. 23. *KYEG*, p. 80. *KYTC*, p. 43. *KYTW*, p. 55.)

“intellectual” (*‘aqliyyah*).<sup>427</sup>

(3) En el tercer abordaje, el “retorno” puede problematizarse entendiéndoselo como un “retorno individual” – definible como un momento potencialmente abierto a todo ser humano, sin la necesidad de una mediación ontológica y por ende política de ningún tipo, más allá de la historia temporal y en consecuencia de las estructuras salvíficas religiosas – o como un “retorno” colectivo” – definible como un proceso abierto exclusivamente para determinados seres humanos, aquellos que participan de un colectivo político cuya principal operación es ontológica, en el centro de la constitución de cada uno de los momentos de la historia temporal.

(3. A) Al definir el “retorno” como “individual”, es preciso notar que la “transmisión” (*ittiṣāl*) del *ta’yīd* es más noble y más sublime que la “transmisión” de los “poderes” de los “cuerpos celestiales” a los reinos más bajos.<sup>428</sup> Sin embargo, no se aclara si dicha “transmisión” es mediata, con lo cual esta “transmisión” sería un sinónimo de la operación del *nāṭiq*, o inmediata, con lo cual habría ciertos seres humanos que podrían escapar de la mediación del *nāṭiq* para recibir directamente el *ta’yīd* del *‘aql*. En ambos casos, se relativiza la importancia ontológica de la cadena causal física, en su dimensión universal, temporalmente prioritaria con respecto a lo particular: en la primera posibilidad se relativizaría la importancia ontológica de la cadena causal física frente a la cadena causal histórica y en la segunda posibilidad se relativizaría la importancia ontológica de la cadena causal física frente a la posibilidad de ciertos individuos de participar directamente en el reino de lo universal.

El *ta’yīd* “brilla” (*lama’a*) para el conjunto del mundo corporal o natural, pero solamente el ser humano puede “extraer” (*istikhrāj*) sus “beneficios” (*manfa’a*).<sup>429</sup> Las

---

427...وان لم يكن سلوكها إلا من جهة الاستدلالات بلوقوف على الرياضات ثبت عندها جوهرية الكل المحيط بلجرم المستدير احاطة العلّة بالمعلول واحاطة الصانع بالمضوع لا كاحاطة الجسم الكبير بالجسم الصغير ولا كاحاطة الجسم الكثيف. فإن احاطتها احاطة علمية عقلية سواء الخارج منه والداخل فيه وكذلك كل جزء من اجزائها. فإذا الأفلاك في افق النفس الكلية.

(§92) (KYEC, p. 48. KYEG, p. 113. KYTC, p. 69. KYTW, p. 73.)

428 ان اتصال التأييد بالمؤيدين في العالم الجسداني أشرف وألطف من اتصال قوى الاجرام العلوية بالمواليد السفلية...

(§186) (KYEC, p. 94. KYEG, p. 171. KYTC, p. 124. KYTW, p. 109.)

429... كذلك التأييد لامع من العالم الروحاني. ونجد الانسان من بين الحيوان من يمكنه استخراج منفعه المقدرة فيه

من الصنائع. فوضع كل شيء منه موضعه وأظهر الصناعات العجيبة التي بها كمال العوالم وظهور زينتها...

(§187) (KYEC, p. 95. KYEG, p. 171. KYTC, p. 125. KYTW, p. 110.)

cosas del mundo físico son causa de “corrupción” (*‘ifsād*) o “manifestación” (*‘izhār*), dependiendo de si son consideradas como un “instrumento” (*‘āla*) o como un “propósito” (*qaṣd*) en sí mismas. Los seres humanos se dividen en dos: los que se pierden en el continuo fluir del mundo corporal o natural, el cual se dirige inexorablemente a la “corrupción” (*‘ifsād*), no siendo más que su “instrumento” (*‘āla*), y los que tienen como “propósito” (*qaṣd*) la “manifestación” (*‘izhār*) de lo espiritual en el mundo corporal o natural. Estos segundos se “dedican” (*aqbala*) a los “dones inteligibles” y a las “ciencias divinas” (*al-‘ulūm*). Entonces, no son ellos mismos un “instrumento” del mundo corporal o natural sino que hacen del mundo corporal o natural su propio “instrumento”, utilizándolo para la “obtención” (*naḥl*) de los “dones inteligibles”.<sup>430</sup>

El “reposo” es el “vehículo” (*markab*) de la “búsqueda del alma”.<sup>431</sup> La *naḥs* particular, al “beneficiarse” (*istafāda*) del *‘aql* con un cierto “reposo” (*sukūn*), “es continua” (*ittaṣala*) con los “dones” (*fā’ida*, pl. *fawā’id*) del *‘aql*, y entonces se “desarrolla” (*nash’a*) una forma espiritual “continua” (*al-muttaṣilah*), “eternamente perenne” (*azaliyyah sarmadiyyah*).<sup>432</sup> Ahora bien, estos “dones” no están “seguros” (*amina*) contra la “decadencia” (*zawāl*) hasta el “grado” de su “asimilación” (*shabbaha*)

---

<sup>430</sup> وربما كان ظهور ما في العالم سبباً لشيئين لافساد واطهار افساد لآلة واطهار لقصد يعني انّ الفلظ دائماً يخرج المواليد الفوج بعد الفوج من غير فترة فمنهم آلة ظهور المقصود ومنهم غير آلة. فاذا ملأ العالم من الآلة للمقصود أفناه وأظهر المقصود وبسط أشخاصاً يشاكلونه في الطبع. غمن رضى من الأشخاص الذين هم في أيام ظهور الآلة لظهور المقصود بأن يأكل ويشرب ويقصف ويكون نجاراً وبنّاء وحدّاداً وقصّاباً ولا يهتمّ لأمر آخرته خرج من الدنيا خاسراً. ومن اقتصر من الدنيا. بقليل يكفيه وأقبل على الفوائد العقلية والعلوم الربانية فقد جمل العالم آله. واذا خرج منه خرج فائزاً ناجباً ووصل الى حظّه المقصود فيلتذّ هناك في عالم النفس بما لا عين ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر. ومن جلعه العالم آلة في المقصود خسر الدنيا والآخرة ذلك هو الخسران المبين [Q 22.11]. جعلنا الله ممّن يجعل العالم آلة في نيل الفوائد العقلية ولا يجعلنا ممّن يجعله العالم آلة في اخراج المقصود انّه وليّ وليّه وصلى الله على رسوله وآله الأطهار.

(§99) (KYEC, pp. 50-51. KYEG, pp. 116-117. Esta *yanbu* ‘no es traducida por H. Corbin. KYTW, pp. 75-76.)

<sup>431</sup> ...السكون الذى هو مركب بحث النفس...

(§65) (KYEC, p. 36. KYEG, p. 98. KYTC, p. 54-55. KYTW, p. 64.)

<sup>432</sup> ...كان اتّصال فوائد العقل بالنفس بالسكون الدائم الذى تستفيده النفس من العقل لتنشأ بالفوائد المتّصلة من

العقل بالنفس صورة روحانية أزليّة سرهديّة...

(§63) (KYEC, p. 35. KYEG, p. 97. KYTC, p. 54. KYTW, p. 64.)



a las cosas naturales que poseen movimiento.<sup>433</sup> Entonces, si la *naḥs* particular no se beneficia con el “reposo completo” (*al-sukūn al-tāmm*) antes de recibir los “dones” (*fā’ida*, pl. *fawā’id*) del ‘*aql*, dichos “dones” están “mezclados” (*maṣhūb*) con las cosas corporales, naturales, que poseen “decadencia” (*zawāl*) y “transformación” (*tabaddul*).<sup>434</sup> Ante cualquier “inclinación” (*mayl*, pl. *muyūl*) hacia el mundo corporal o natural, el *sukūn* “cesa” (*zāla*) y los “dones inteligibles” se “cierran” (*ghalaga*) para la *naḥs*.<sup>435</sup>

Por esta razón, el *KY* separa tres grupos de personas: los “investigadores” (*mustanbiṭ*) y los “intelectuales” (‘*aqūl*); los *mu’ayyadūn*; y los *nuṭaqa’*. En cuanto a los *mustanbiṭ* y ‘*aqūl*, sus opiniones se diferencian por el “grado” (*miqdār*) del *sukūn* donado desde el ‘*aql*: aquellos que cuanto más *sukūn* reciban antes de recibir los “dones inteligibles”, sus beneficios serán más perdurables y menos decadentes; aquellos que reciban menos *sukūn*, los “dones” serán más decadentes y menos perdurables. En cuanto a los *mu’ayyadūn*, son aquellos a quienes es “dado” (*nāla*) el “reposo completo” (*al-sukūn al-tāmm*), y entonces reciben los “dones” completamente, sin “decadencia” ni “cambio” (*tabdīl*).<sup>436</sup> Por eso, “le *mu’ayyad* est, par excellence, l’homme d’esprit prophétique,

433... ولا يؤمن على تلك الفوائد من الزوال بمقدار تشبّها بالطبيعيّات ذوات الحركة...

(§63) (*KYEC*, p. 35. *KYEG*, p. 97. *KYTC*, p. 54. *KYTW*, p. 64.)

434... وما لم تستفد النفس من العقل السكون التامّ قبل قبول فوائده كانت الفوائد المتّصلة بها مشوبة بالأشياء

الجسمانيّة الطبيعيّة ذوات الزوال والتبدّل...

(§63) (*KYEC*, p. 35. *KYEG*, p. 97. *KYTC*, p. 54. *KYTW*, p. 64.)

435... فنقول أنّ بحدوث السكون العقليّ في النفس تفتح الفوائد العقليّة فلا تغلق حتّى يزول السكون بميلها الى الطبيعيّات السائلة ولو كان ذلك بأدنى ميل لا تحسبه النفس ويتبيّن لك ذلك عند التفكّر. فربّما يمتدّ لك فتح أشياء متعلّقة بفوائد غقليّة فتصعد في الاحاطة صعوداً مورانيّاً روحانيّاً فتجد نفسك فاترة بلا زمان ولا مسافة. فتعلم من جهته أنّ السكون الذي هو مركب بحث النفس قد انقلب من يدها من جهة ميل الى صدّه وهو الميل الى الطبيعيّات ذوات الحركات المتضادة السائلة. وربّما يبتدىء المفكّر في التفكّر ثانياً فيما فاتته من الاحاطة بما فطر فيصعد كما ضعد أولاً ويجاوز المقدار الذي صعد فيه في أوّل الحال بمقدار مساعدة السكون العقليّ. ثمّ يجد نفسه فاترة كالحال الأوّل من جهة عدم السكون بميله الى الطبيعيّات المتحرّكة. فبهذا التمثيل تتّصل فوائد العقل بالنفس.

(§65) (*KYEC*, p. 36. *KYEG*, p. 98. *KYTC*, p. 54-55. *KYTW*, p. 66.)

436... ومن هذه الجهة وقع الاختلاف في آراء ذوى العقول والمستنبطين. فإنّ كلّ واحد منهم على مقدار ما في نفسه من السكون المستفاد من العقل يكون استنباطه به واستخراجه. فمن كان منهم أكثر قبولاً للسكون قبل استفادة الفوائد العقليّة كانت فوائده أكثر ثباتاً وأقول زافلاً. ومن كان قبول سكونه أقلّ كانت فوائده أكثر زوالاً وأقلّ ثباتاً. ومن نال السكون التامّ كان قبول فوائده قبولاً تامّاً لا تبديل زلا زوال فيه وهم المؤيّدون من عند الله عزّ وجلّ.

contrastant avec le philosophe réduit aux deductions de la logique rationnelle” (Corbin, 1961: 127, nota 268). Los *mustanbiṭ* y *‘aqūl* dependen de lo “materialmente sensible” (*al-maḥsūsāt al-hayūlāniyyah*) en su “conocimiento” y “sabiduría”, mientras que los *mu’ayyadūn* están más allá de lo sensible, aunque pueden producir “signos” (*dalālah*, pl. *dalā’il*) sensibles para hacerse entender por la gente.<sup>437</sup> En cuanto a los *muṭaqā’*, son los únicos que pueden “utilizar” (*istikhdām*) el mundo espiritual, “extrayendo” (*istikhrāj*) sus “beneficios” (*manfa’a*, pl. *manāfi’*).<sup>438</sup>

(3. B) Al definir el “retorno” como “colectivo”, es necesario notar que en el KY hay una suerte de “homonimia ontológica”. Estructuralmente, el universo refleja a Dios.<sup>439</sup> El *‘aql* particular y la *naḥs* particular “resemblan” (*shabīh*) sus mundos universales.<sup>440</sup> El cuerpo físico tiene seis miembros<sup>441</sup> y siete órganos cuya coordinación le da la posibilidad al ser humano de desplegar sus artes.<sup>442</sup> El cuerpo humano, la estructura última del mundo y la religión “coinciden” (*muwāfiq*).<sup>443</sup> Y el mismo “retorno”

(§64) (KYEC, pp. 35-36. KYEG, pp. 97-98. KYTC, p. 54. KYTW, p. 64.)

<sup>437</sup>...والفرد بين العالم والمؤيد أنّ العالم مضطّر في حفظ علومه وحكمه الى المحسوسات الهيولانية. والمؤيد يستغنى يستغنى عنها يتصوّر في خاطره ما يعجز العالم أن يستخرجه من جهة الاستدلال بالدلائل الحسّية. وربما يخطر ببالهم شيء روحاني لا اقامة حدّ يعبرونه بالعبارات الحسّية التي يمكن بها مشاهدة أقوامهم ما عبّروه لهم. فتأكّد ذلك في أفهامهم شبه المحسوس المعين أشدّ تأكّداً...

(§188) (KYEC, p. 95. KYEG, p. 172. KYTC, p. 125. KYTW, p. 110.)

<sup>438</sup>... كذلك لا نجد في شخص من أشخاص البشر غير أشخاص الرسل من يمكنه استخدام العالم الروحاني واستخراج منافعه المقدّرة فيه من الصنائع فوضع كلّ شيء موضعه...

(§187) (KYEC, p. 95. KYEG, p. 171. KYTC, p. 125. KYTW, p. 110.)

<sup>439</sup>...فقد وافق من جهة نظمه العالم تأليف الاسم الأعظم.

(§17) (KYEC, p. 12. KYEG, p. 67. KYTC, p. 25. KYTW, p. 47.)

<sup>440</sup>...العقل والنفس شبيهين بعالمهما...

(§32) (KYEC, p. 20. KYEG, p. 76. KYTC, p. 40. KYTW, p. 52.)

<sup>441</sup>...ونجد العالم بأسره آلة الى اخراج صورة البشر وهو مستقيم على الأعضاء الستّة من اليدين والرجلين والظهر والبطن وقوامها كلّها بالرأس وهي كلّها مضافة الى الرأس وبه قوامها جميعها.

(§157) (KYEC, p. 80. KYEG, p. 154. KYTC, p. 103. KYTW, p. 99.)

<sup>442</sup>...وأراد ان يقوم به الأعضاء السبعة المتفقة بعضها مع بعض في شخص الانسان التي بها أنشأ الصناعات العجيبة البديعة.

(§26) (KYEC, p. 18. KYEG, p. 74. KYTC, p. 37. KYTW, p. 51.)

<sup>443</sup>...فيعلم أنّ بدنه وعالمه موافقان لدينه...

(§115) (KYEC, p. 50. KYEG, p. 126. KYTC, p. 78. KYTW, p. 81.)

(*ma'ād*) coincide en su estructura con el cuerpo, el mundo y la religión.<sup>444</sup> A este respecto, afirma P. Walker:

“to explain some thing is not merely to define it but also to uncover and reveal its exact position in the many networks of which it is a part or into which it fits. The full complexity of anything is known only when all its relationships are manifest, whether they belong to its physical situation, or its spiritual condition, or some correspondence between these two. The universe cannot endure, in whole or in part, except by virtue of the structure that ties everything together. Cosmology, for AYS, is analogy; analysis proceeds by finding the inherent analogy between one structural element or set of elements and another” (Walker, 1993: 85).

Esa “coincidencia” es consecuencia de la “participación”. En el *KY*, la “participación” cabe ser entendida en dos sentidos: ontológica y epistemológica. La participación define el ser porque las *anfus* particulares – cada una de ellas, individualmente – son una “parte” de la *nafs* universal. Si una “cosa” (*shay*) “existe” (*wajada*) en un momento pero en otro “desaparece” (*'adima*), y sin embargo algo “similar” (*mithl*) a aquello se “manifiesta” (*zuhūr*) en otra cosa en la que antes no tenía “existencia” (*wujūd*), entonces esa cosa es una “parte” (*juz'*) de un “todo” (*kull*) desde el cual se “manifiesta” (*zahara*) y al cual “retorna” (*'āda*).<sup>445</sup> Un ejemplo de esto se encuentra en ciertas cualidades de cada ser humano, como el “calor” (*harārah*), la “humedad” (*ruḥbah*), el “frío” (*burūdah*) y la “sequedad” (*yubūsa*).<sup>446</sup> Así mismo, en cada ser humano se encuentra una “substancia” (*jawhar*) “extendida” (*mumtadd*) que “comprende” (*adraka*) las cuestiones “no perceptibles” (*khafīyyāt*), y aunque luego esta “desaparece” algo “similar” tiene “existencia” en otra persona, aunque no había “huella”

---

...ويعلم أنّ معاده موافق لدينه ودنياه وبدنه...

(§115) (KYEC, p. 50. KYEG, p. 126. KYTC, p. 78. KYTW, p. 81.)

...انّ كل شيء يوجد مرة ثمّ يعدم تارة اخرى ظهور مثله ممّا لا وجود له قبل الظهور أمّا هو اجزاء من كلّ منه

تظهر واليه تعود...

(§85) (KYEC, p. 45. KYEG, p. 108. KYTC, p. 65. KYTW, p. 70.)

...كوجودنا في شخص الانسان الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة وعدمها عنه في وقت آخر وظهور مثلها في

شخص آخر ممّا لم يمكن للشخص لا آخر ظهور قبله. فيعلم أنّ لهذه الأجزاء من الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة

كليات هي أجزاء وجواهر منها ظهرت واليها تعود...

(§85) (KYEC, p. 45. KYEG, p. 108. KYTC, p. 65. KYTW, p. 70.)

(*athar*) antes de su “manifestación” de aquello en él.<sup>447</sup> Por eso, se sabe que la *nafs* de cada ser humano es una “parte” (*juz’i*) de un “todo” (*kull*). Ese “todo” es una “substancia” (*jawhar*) desde el cual la “parte” se “manifiesta” (*zahara*) y al cual “retorna” (*āda*): la “*nafs* universal” (*al-nafs al-kulliyyah*).<sup>448</sup> El particular realiza la acción del universal del que participa, “sin excepción” (*bilā mukhālafah*).<sup>449</sup> Por ende, la *nafs* particular realiza la acción de la *nafs* universal,<sup>450</sup> porque lo particular imita (*ikhtadha*) el universal del que participa:<sup>451</sup> la *nafs* universal es la “substancia” (*jawhar*) de las *anfus* particulares.<sup>452</sup> Los seres humanos son “parte” (*juz’i*) de un mundo corporal mayor, el cual es llamado “microcosmos” (*al-‘ālam al-ṣaghīr*) por “analogía” (*qiyās*), en “correlación” (*nasab*) con el mundo espiritual.<sup>453</sup> Las partes de este “microcosmos” están “firmes” y sus “beneficios” (*manfa‘a*, pl. *manāfi‘*) se “manifiestan” porque en él hay “partes” de la *nafs* universal;<sup>454</sup> lo mismo que ocurre en el mundo espiritual,<sup>455</sup> en ambos casos a través de

---

447... وكذلك تقول لما وجدنا جوهرًا ممتدًا في شخص الانسان درآكاً يدرك الخفيات ثمَّ يعدم عنه مع وجود مثله في شخص آخر لم يكن لذلك الشخص أثر قبل ظهور فيه...

(§85) (KYEC, p. 45. KYEG, p. 108. KYTC, p. 65. KYTW, p. 70.)

448... فيعلم أنه جزء من كلٍّ منه يظهر واليه يعود. فإذاً هذه النفوس الجزئية أجزاء لها كلٌّ وهي النفس الكلية المحيطة بالالم الطبيعي...

(§85) (KYEC, p. 45. KYEG, p. 108. KYTC, p. 65. KYTW, p. 70.)

449... ولما وجدت الجزء من كلٍّ شيء يفعل فعل الكلِّ بلا مخالفة...

(§88) (KYEC, p. 46. KYEG, p. 110. KYTC, p. 67. KYTW, p. 72.)

450... ثمَّ وجدت الانسان بنفسه الجزئية يفعل فعل النفس الكلية في باب التصوير والتشكيل وفي اختراع الصناعات العجيبة وجميع الأشياء المختلفة في جرّ المنفعة ودفع المضرة في وقتها وبالعكس كذلك عن غيره في وقته...

(§88) (KYEC, p. 46. KYEG, p. 110. KYTC, p. 67. KYTW, p. 72.)

451... ما في الانسان جزء من النفس الكلية اذا احتذى فعلها بفعلها.

(§88) (KYEC, p. 46. KYEG, p. 110. KYTC, p. 67. KYTW, p. 72.)

452... الانسان بنفسه الجزئية... النفس الكلية التي هي جوهرها...

(§95) (KYEC, p. 49. KYEG, p. 114. KYTC, p. 70. KYTW, p. 74.)

453... وأيضاً فإنَّ المتفق عليه عند أهل العلم والحكمة أنّ هذه الأشخاص أجزاء من العالم الجسماني الكبير وسميت العالم الصغير بقياسة اذا نسب الى العالم الكبير...

(§86) (KYEC, pp. 44-45. KYEG, p. 109. KYTC, pp. 65-66. KYTW, p. 71.)

454... ولا يستقيم هذا العالم الصغير ولا تثبت أجزاؤه ولا تظهر منافعه إلا بالأجزاء التي فيه من النفس الكلية...

(§86) (KYEC, pp. 44-45. KYEG, p. 109. KYTC, pp. 65-66. KYTW, p. 71.)

455... كذلك نقول أنّ العالم الكبير لا تثبت أجزاؤه ولا تظهر منافعه إلا بالاكْتِسَاب من النفس الكلية...

(§86) (KYEC, pp. 44-45. KYEG, p. 109. KYTC, pp. 65-66. KYTW, p. 71.)

la “adquisición” (*iktisāb*) de la *nafs* particular, una “porción” de la *nafs* universal.<sup>456</sup> Al decir de P. Walker,

“the human being represents nearly all forms of existence, save God. He is therefore a microcosm of the entire universe because he participates to one degree or another in all phases of it, both in its corporeal and in its spiritual aspects” (Walker, 1993: 108).

Los “universales” (*al-kulliyyāt*) no “ganan” (*iktasab*) algo de otro universal.<sup>457</sup> Los particulares “ganan” de otros particulares,<sup>458</sup> pero sólo de particulares del mismo “universal” del que ellos son un “particular”.<sup>459</sup> Esta es la condición de posibilidad ontológica del conocimiento. Una *nafs* particular, quien aprende, “gana” de otra *nafs* particular, quien enseña, porque ambas son “porciones” de la *nafs* universal.<sup>460</sup> El ‘*aql* particular no está “mezclado” (*mashūb*) con el individuo humano en el que “aparece” (*aẓhara*). Es decir, su “permanencia” (*ṭhabāt*) no se da “a través” (*bi*) de la “permanencia” (*ṭhabāt*) de dicho ser humano sino a través de su “esencia” (*dhāt*). En ese sentido, es “simple” (*mujarrad*) tanto en su “substancialidad” (*jawhariyyah*) como en su “ipseidad” (*hūwiyyah*): permanece siendo puro ‘*aql*.<sup>461</sup> El KY define que conocer es “comprender”

---

<sup>456</sup> ... كما لم تصلح أمور أجزائه التي هي الالم الصغير إلا بالاكْتِسَاب من أجزاء النفس الكلية المسماة بالنفس الجزئية وقد صحَّ إذاً ثبات نفس كلية منها تنبعث الأجزاء...

(§86) (KYEC, pp. 44-45. KYEG, p. 109. KYTC, pp. 65-66. KYTW, p. 71.)

<sup>457</sup> ... وأيضاً فإنَّ الموجود في الكليات انْها لا واحد منها يكتسب من شيء مثله بل من غيره... كالأرض الكلية فانْها لا تكتسب من أرض أخرى ولا الماء الكلي من ماء آخر ولا الهواء الكلي من هواء آخر...

(§87) (KYEC, p. 45. KYEG, p. 109. KYTC, p. 66. KYTW, p. 71.)

<sup>458</sup> ... ولا جزء منها يكتسب من جزء آخر هو مثله...

(§87) (KYEC, p. 45. KYEG, p. 109. KYTC, p. 66. KYTW, p. 71.)

<sup>459</sup> ... ونرى اجزاء كل واحد من الامْهات يستغنى كل جزء منها بالجزء الآخر من أجزائها. فأما كلياتها فانْها مستغنية عن الاكْتِسَاب من أمثالها...

(§87) (KYEC, p. 45. KYEG, p. 109. KYTC, p. 66. KYTW, p. 71.)

<sup>460</sup> ... فلما وجدنا النفس الجزئية في الانسان تستفيد من نفس جزئية أخرى موجودة في شخص آخر علمنا أنَّهما جزآن المفيد والمستفيد. فاذا ثبتت الجزئية فيهما صحَّ أنَّ لهما كلاً منه تنبعث هذه الجزئيات. فقد صحَّ أنَّ لهما نفساً كلية منها انبعث الجزئيات...

(§87) (KYEC, p. 45. KYEG, p. 109. KYTC, p. 66. KYTW, p. 71.)

<sup>461</sup> ... كل شيء ثباته بذاته فهو أفضل ممَّا ثباته بغيره وما ثباته بغيره دون الذي ثباته بذاته في باب الفضل. فان كان العقل يثبت بثبات الاجرام التي يظهر منها أعنى الاشخاص الانسانية فاذاً الأشخاص أفضل من العقل. زبالعقل بعرف الأفضل من الأدنى. فقد وجب عقل مجرد غير مشوب بالأشخاص الانسانية. فاذاً العقل ليس ثباته بثبات

(*aḥāṭa*) (en el doble sentido de “entender” y “ceñir”), y dicha “comprehensión” (*iḥāṭa*) ocurre por la “participación” (*ishtaraka*) del ‘*aql* particular en los “primeros inteligibles” (*al-awā’il al-‘aqliyyah*).<sup>462</sup> Por eso, todos los seres humanos son potencialmente “participantes” (*mushtarik*) por igual, porque sus diferencias corporales no afectan la pureza del ‘*aql* que aparece en ellos: es el grado de “participación” – y por ende de “comprehensión” – lo que diferencia a unos seres humanos de otros.<sup>463</sup> Así, “the key to understanding the cosmos, for him [AYS], is knowledge of each particular thing’s exact place in the hierarchies to which it belongs [por participación]” (Walker, 1993: 109).

Por un lado, la participación ontológica se corresponde con la participación epistemológica: cada *naḥs* es lo que conoce. Lo corporal o natural recibe lo espiritual por la “mediación” de las instancias intermedias que “participan” de las superiores. El *nāṭiq* está entre la “ascensión” (*ṣu‘ūd*) al “rango” (*martaba*, pl. *marātib*) de la *naḥs*, para “beneficiarse” (*istafāda*) con la “porción” (*ḥaẓẓ*) de la *kalimat Allāh* que le corresponde, y el “don” (*ifādah*) hacia lo que le es inferior.<sup>464</sup> La *naḥs* particular “alcanza” (*balagha*) su “rango” (*martaba*, pl. *marātib*) por medio de los “dones inteligibles” que “adquiere” (*kasaba*) en el mundo corporal o natural por la “mediación” (*wasīṭah*, pl. *wasā’it*) de dicho mundo corporal o natural.<sup>465</sup> Por otro lado, la participación epistemológica se corresponde con la participación ontológica: cada *naḥs* conoce lo que es. Los particulares no participan igualmente en el universal, sino que hay diferencias en el grado de

الشخص المشوب به العقل...

(§53) (KYES, p. 30. KYEG, p. 91. Esta *yanbu* no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 60.)

462... ولولم يكن العقل مجرداً عن التشبث بالجسدانية لم يوجد أوائل عقلية تشترك بالاحاطة بها جميع الاشخاص الانسانية...

(§53) (KYES, p. 30. KYEG, p. 91. Esta *yanbu* no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 60.)

463... لأنه لو كان للعقل شوب بالجسد لما أمكن صحيح المزاج أن يشارك فاسد المزاج في الاحاطة بالأوائل العقلية. فوجدنا الناس جميعاً سواء صحيح المزاج وغيره مشتركين في الاحاطة بالأوائل العقلية ينفي عن العقل الشوب بالجسد ويثبت مجرداً بجوهرية وهويته.

(§53) (KYES, p. 30. KYEG, p. 91. Esta *yanbu* no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 60.)

464... الناطق بين صعود الى مرتبة التالى ليستفيد منه حظاً من الكلمة وبين افادة منه لمن دونه.

(§15) (KYES, p. 11. KYEG, p. 66. KYTC, p. 24. KYTW, p. 47.)

465... ويشبه أن تكون هذه المخاطبة من النفس الكلية مع الجزئيات في اذا العالم لأنها لا بلغ الى سىء من مرتبتها

الأ بما اكتسبت الجزئيات في هذا العالم من الفوائد العقلية بوسائط المحسوسات...

(§175) (KYES, p. 79. KYEG, p. 166. KYTC, p. 113. KYTW, pp. 105-106.)

participación:<sup>466</sup> las “diferencias” (*tafāwut*) en las *anfus* particulares, siendo alguna “más pura” (*azkā*) que otra<sup>467</sup> lo evidencian. En ese sentido, a partir del *nāṭiq*, continuando con el *asās* y prosiguiendo con los integrantes de la *da‘wah*, existe una homología de los niveles intelectuales con los niveles espirituales.

Los tres enfoques posibles del “retorno” – como un problema filosóficamente tematizable – se enhebran alrededor del tema del conocimiento. El conocimiento, si bien no es definido unívocamente, es señalado como el camino a la salvación de la *naḥs* particular. A primera vista, existen en el KY dos niveles de conocimiento.

“[El KY] takes as its main purpose a systematic outline of the way knowledge is conveyed by and in the world. There are two aspects stipulated by these prepositions: on the one hand, the world – that is, the physical universe – yields knowledge about itself and about things in it, or even about things that govern and regulate it; and, on the other hand, another kind of knowledge circulates in the world in those persons so equipped to possess and disseminate it, but this knowledge is essentially not natural to the world, being extra-worldly and divine (Walker, 1994: 6).

Sin embargo, en el KY, conocer – más allá de la percepción o de la imaginación – es entender el sentido de cada cosa. El sentido de cada cosa es su significación. La realidad es un entramado de significación. Así, la verdad es la realidad: la realidad es un signo de la verdad. En ese sentido, la realidad toda es un gran texto. En ese texto que es la realidad, se encuentran significaciones horizontales y significaciones verticales.<sup>468</sup>

---

<sup>466</sup> ...وأيضاً فإنّ الأثر يشترك فيه المستحقّ وغير المستحقّ كما اشتركت الأشخاص عند بلوغ أثر الشمس. والأثر

لا يقبل الأشراف والأفضل فيكون أثر أشرق من أثر وأفضل منه بل الأثر في المؤثر بلا تفاوت من جهة الأثرية...

(§90) (KYEC, p. 47. KYEG, p. 111. KYTC, p. 68. KYTW, p. 72.)

<sup>467</sup> ...فلما وجدنا البشر ذا تفاوت من جهة النفس فتكون نفس أزكى من نفس ونفس أفخر من نفس علمنا أنّ

النفس التي الانسان إنّما هي جوهر من نفس كلّية لا أثر. ولو كانت أثراً لأستوت حالاتها...

(§90) (KYEC, p. 47. KYEG, p. 111. KYTC, p. 68. KYTW, p. 72.)

<sup>468</sup> El camino – o las posibilidades – del conocimiento son leídas de otro modo por P. Walker: “The whole process has four distinct stages. Each represents a different degree or aspect of intellect as it exists vis a vis the individual within the corporeal world. The first is a natural or instinctual rationality through which man acquires intelligible properties such as the primary intelligibles and simple wisdom. This act of ordinary learning takes place without regard to the later, restricted channel to intellectual life. That commences at the second stage which provides a kind of intellect that issues solely from the prophets who “speak” – that is, those who actually turn spiritual truth into words – one of the specific ways in which intellect becomes incarnate. The prophet performs the role of incarnator by virtue of his capacity to enunciate the law and the law is, of course, religion itself. The third stage is the law on its own in its codified or scriptural form. It is now, at this level, statutory, having become a corporate embodiment, existing independently from its

El primer tipo de conocimiento deconstruye la realidad en sus significaciones horizontales. Es un conocimiento individual, porque cada ser humano lo adquiere por sí mismo, e inmediato, porque la relación de conocimiento que establece implica solamente el ser humano que conoce enfrentado al objeto de conocimiento, el cual también puede ser él mismo. Es el conocimiento de la mayor parte de los seres humanos. Por dar un ejemplo, por los sentidos se conoce que una cierta mesa sobre la cual se escribe es de madera, por la imaginación se conoce que la mesa podría estar hecha de otro material – con el problema, no resuelto en el *KY*, sobre los límites ontológicos de la imaginación como conocimiento – y por la *nafs* o el *'aql* se conoce que la mesa es de una madera que viene del Líbano, fue hecha por el arte de un artesano, etc. – con el problema, tampoco resuelto en el *KY*, sobre la diferencia ontológica, y sus consecuencias epistemológicas, entre la *nafs* y el *'aql* particulares.

El segundo tipo de conocimiento deconstruye la realidad en sus significaciones verticales de modo descendente. Es un conocimiento individual, aunque la relación de conocimiento que establece no implica solamente al ser humano que conoce enfrentado al objeto de conocimiento sino que también implica otro ser humano que enseña, e inmediato. Este segundo tipo de conocimiento comprende al primero, el cual no sólo sería inalcanzable sino que no tendría siquiera sentido sin aquel: para alcanzar las significaciones verticales es preciso haber agotado las significaciones horizontales, deconstruyendo horizontalmente la realidad como signo para luego poder reconstruirla

---

spiritual and intellectual origin. Nevertheless rationality continues to require its application. Such intellect AYS calls [en otros textos, no en el *KY*] the intellect of scripture or “scriptural intellect” (*'aql mu'allaf*). Note that the implementation of the law is itself a rational act: law is Islam and Islam is the fulfillment of reason. Finally, there is an intellect that determines the meaning of the law – its *ta'wil* or interpretation. Unlike the first stage reached by “acquiring” knowledge, this last step involves “acquired” knowledge, pointing to its unique and reserved status” (Walker, 1993: 92-93). Sin embargo, en dicha lectura parecen solaparse por un lado los procesos de “generación del conocimiento”, en los segundo y tercer pasos, y de “conocimiento”, en los primeros y cuarto pasos, y por otro lado las dimensiones ontológica y epistemológica del primer proceso, dando por sentada la correspondencia entre el “ser” y el “conocer” que, en todo caso, resulta un problema filosófico latente en AYS. P. Walker también lee esta correspondencia entre el ser y el conocer al referir al §61 (Walker, 1993: 179, nota 12). Una lectura más cercana a la esbozada aquí es la desarrollada por M. Alibhai: “AYS’ concept of *jawhar* has an epistemological dimension as well. There are two basic modes of knowing: the *istidlālī* and the *jawharī*. The former represents the constraints imposed by *ṭabī'ah*, nature, upon the soul’s knowing endeavors: it is compelled to acquire knowledge piecemeal, and is therefore marked by “temporality” (*azminah*). AYS clearly intends by the term *istidlālī* the inference-making activity of the soul: it takes stock of the testimony proffered by the sensible domain, arriving at conclusion which it finds to be valid for the sensible domain. [...] In this [*istidlālī*] mode, the (spiritual) substance knows at the level of, and through, its very substance: it does not have to work its way through the many particulars which characterize the physical, time-bound world. This is the only mode through which one spiritual substance can gain knowledge of another spiritual substance. Here there are no accidents (*a'rāḍ*) behind which the substance could be said to be “veiled”, condemnig the knower to know of this substance only what these *a'rāḍ* will convey (Alibhai, 1983: 82-83).



verticalmente como signo. Es el conocimiento de una fracción de los seres humanos, los intelectuales. Es, fundamentalmente, una operación de la *nafs* o el '*aql* particulares – con lo cual el mencionado problema sigue presente – que conoce el universal inteligible del que participa el objeto de conocimiento particular, remitiéndolo intelectualmente hasta su esencia, en la *nafs* universal, o existencia, en el '*aql* universal.

Ahora bien, hay un tercer tipo de conocimiento. El tercer tipo de conocimiento deconstruye la realidad en sus significaciones verticales pero de modo ascendente. En este nivel, cuando la mesa es deconstruida como un signo de Dios, entonces se conoce a Dios: lo que es posible conocer de Dios es la mesa en tanto signo de Dios – en este sentido el *KY* afirma que el '*aql* universal es el límite del conocimiento. Y, en el punto central del *KY*, cuando la mesa es un signo de lo que es un signo del *imām*, por ejemplo el “tiempo”, entonces se conoce al *imām*. El *ta'yīd* es un proceso de conocimiento vertical descendente: conocer una cosa gracias al *ta'yīd*, o sea encontrar la *haliyyah* de cada cosa en su significación, o en otras palabras remitir la cosa a la *nafs* o al '*aql* universales, es decir lo natural o corporal a su inteligible. Así, al preguntarse por la *haliyyah* de una cosa, o lo que es lo mismo por su *dhāt* entendida como “existencia”, se conoce el significado de dicha cosa. El significado es en última instancia la “forma inteligible” de cada cosa. Ahora bien, la “forma inteligible” es la *haliyyah* de la cosa. Si es así, la *haliyyah* de cada cosa es su universal inteligible, instanciado por participación. En consecuencia, el tercer tipo de conocimiento parece reducirse al segundo tipo de conocimiento.

Sin embargo, el *ta'yīd* no se completa sin el movimiento del *ta'wīl*, el cual es un proceso vertical ascendente: conocer el *ta'yīd* gracias al conocimiento de la cosa que obtengo mediante el *ta'yīd*, o sea encontrar el *ta'yīd* en la *haliyyah* de la cosa, o en otras palabras representar el *ta'yīd* en la cosa, es decir a lo inteligible en lo corporal o natural. El *ta'wīl* es la única interpretación posible porque es que un “discurso” (*qawl*) que infiere la verdad a partir de lo real. El *ta'wīl* es una “explicación” (*bayān*) que “graba” (*naqasha*) las “formas inteligibles” en el corazón de los iniciados. Por eso, el conocimiento que implica en sí mismo la salvación del ser humano particular es asequible al igual que el conocimiento intelectual por la reducción del objeto de conocimiento particular a su universal inteligible, pero no en sentido descendente sino ascendente. En ese sentido, el “contenido” del conocimiento no puede ser distinguido del “método” por el cual se lo alcanza (como se afirma en Walker, 1996: 29). El *ta'wīl* es un acto; podría decirse, una intuición. En esa intuición en que se entiende el sentido inteligible último de la realidad, se comprende que el sentido último no es sino la salvación.

A mayor mediación, menor participación y mayor determinación. La “institución” resulta de la mediación por el *ta'yīd*, mientras que la “deconstrucción” resulta de la mediación por el *ta'wīl*. El ser humano no es agente del *ta'yīd*: no puede traducir lo espiritual hacia lo corporal o natural, representar lo inteligible en una *sharī'ah*, hacer de algo un símbolo, construir un significado enteramente nuevo: toda creación, sea de un objeto material o de una figura metafórica, reproduce la primera – y única, en sentido auténtico – creatividad de Dios (Walker, 1993: 86). El ser humano no es agente del *ta'wīl*: no puede interpretar lo corporal o natural hacia lo espiritual, abstraer la *sharī'ah* de lo inteligible, des-hacer algo como símbolo, deconstruir el significado de lo que existe: toda interpretación auténtica, no sólo de una figura metafórica sino de los objetos materiales como símbolos, se encuentra mediante la institución de la *da'wah*. En este sentido, P. Walker afirma: “the *da'wah* functions like an ecclesiastical instrument that dispenses an intellectual sacrament and hence this final intellect is truly an acquired and not an innate perfection” (Walker, 1993: 93). Con todo, cabe resaltar que incluso siendo “adquirido” el conocimiento originado por el *ta'wīl* de la *da'wah*, sólo puede ser recibido por un *'aql* particular *muktasib*, el cual si bien no puede deconstruir la textualidad ontológica de la realidad, tanto espiritual como corporal o natural, sí puede disponerse a comprenderla. Así, la historia – el devenir humano, la sucesión de ciclos proféticos – es el tiempo del *ta'wīl*, o lo que es lo mismo el *ta'wīl* es el tiempo de la historia. Por ende, no sólo el *ta'wīl* es la historia del tiempo, sino que el tiempo es la historia del *ta'wīl*: en el *ta'wīl* se encuentra el secreto del tiempo, y en el tiempo el del *ta'wīl*.

Ahora bien, la “salvación” es ausencia de mediación. Cuando el Qā'im “alcance” (*balagha*) la “posición” (*manzilah*) que Dios “preparó” (*a'adda*) para él, los “asuntos” “alcanzarán” (*balagha*) su “conclusión” (*muntahā*). Entonces, se “revelará” (*baraza*) una forma “capaz” (*qādir*) de “recibir” los “dones inteligibles” sin “composición” (*ta'līf*) ni “organización” (*tartīb*).<sup>469</sup> En ese sentido, la profecía llega a su máxima expresión cuando se abroga incluso a sí misma. Sin embargo, la historia es el reino de la determinación. Por eso, en AYS la cuestión de cómo conceptualizar la necesidad esencial – ontológica y no sólo ideológica – de la *sharī'ah*, incluso cuando la revelación de la verdad última la

---

<sup>469</sup> ... فلَمَّا بلغ الأمر منتهاه وبلغ القائم الى منزلته التي أعدَّ الله له برز من الصور قادم على قبول الفوائد العقلية بلا تأليف ولا ترتيب...

(§165) (KYES, p. 84. KYEG, p. 159. KYTC, p. 108. KYTW, p. 102.)

vuelve obsoleta, no se resuelve. La salvación está allí: inexorablemente íntima, irremediablemente lejana.

### 3. Conclusión

En AYS, la metafísica se entiende como filosofía política y la ontología es política. En sentido amplio, AYS entiende la metafísica como filosofía política, si se la considera del siguiente modo:

“in the expresión “political philosophy”, “philosophy” indicates the manner of treatment; a treatment which both goes to the roots and is comprehensive; “political” indicates both the subject matter and the function: political philosophy deals with political matters in a manner that is meant to be relevant for political life; therefore its subject must be identical with the goal, the ultimate goal of political action. The theme of political philosophy is mankind’s great objectives, freedom and government or empire – objectives which are capable of lifting all men beyond their poor selves. Political philosophy is that branch of philosophy which is closest to political life, to non-philosophic life, to human life” (Strauss, 1988: 10).

La “metafísica” es implícitamente entendida por AYS como una “filosofía política” en cuanto el *KY* es, al menos parcialmente, tanto fundamentación como manifestación teórica de un colectivo religioso que, en su contexto histórico determinado, se expresa fácticamente como un movimiento político. Es decir,

“in questo tipo di missioni [es decir, la *da‘wah*], che si caratterizzano tra l’altro per assoluta segretezza, alle finalità religiose si affianca naturalmente uno scopo più specificamente politico: consolidare e ampliare la sfera d’influenza del movimento Fāṭimida, indebolendo la coesione sociale e religiosa dell’avversario; il *dā‘ī* non è infatti solo un “missionario”, ma anche e soprattutto un “agente segreto” agli ordini del califfo sciita” (Di Branco, 2013: 117).

Ciertamente, los “temas” del *KY* – y de los textos de AYS en general – no se condicen con los mencionados por L. Strauss, evidencia de lo cual es la relativa ausencia del *imāmah* en tanto institución no sólo como un problema sino incluso como una cuestión a tratar (Walker, 1993: 114). Es decir, más allá de ciertas definiciones incipientes,<sup>470</sup> en AYS no existe un espacio político teórico autónomo: no hay una

---

<sup>470</sup> AYS afirma que los *ḥukamā’* distinguen en la *ḥikmah* entre lo *al-‘ilm* y lo *al-‘amal*. En lo “teórico” (*al-‘ilm*) se distinguen tres “partes” (*aqsām*): en primer lugar, el “conocimiento de la divinidad” (*‘ilm al-lāhūt*), al cual llaman el “conocimiento superior” (*al-‘ilm al-a‘lā*), el cual es el “conocimiento” (*ma‘rifah*) de Dios y el “conocimiento” (*ma‘rifah*) de sus ángeles; en segundo lugar, el “conocimiento medio” (*al-‘ilm al-awsaṭ*), el cual es la “astronomía” (*‘ilm al-tanjīm*); en tercer lugar, el “conocimiento inferior” (*al-‘ilm al-adnā*), el cual es la “medicina” y las “artes” (*‘ilm al-ṭibb wa al-ṣāni‘āt*). A la vez, los *ḥukamā’* distinguen en lo “práctico” (*al-‘amal*) también tres partes: la *siyāsah al-‘āmmah* [la “administración de las masas”], la

fundamentación filosófica del surgimiento ni un discurso sobre la naturaleza del orden político – entendido como el espacio en el que tienen lugar relaciones genéricamente calificadas como “políticas”. Esto es porque AYS no ve la filosofía política en el marco de su definición “medieval”: “un saber práctico subsumido bajo el moral [que] trata de la *civitas*, su principio y sus partes, es decir del ordenamiento de los hombres en cuanto animales precisamente políticos” (Magnavacca, 2005: 131; 531-532). Ahora bien, esto no impide que la metafísica sea no solamente *de facto* entendida como filosofía política, sino también *de iure* comprendida como tal, ya que es propio de la tradición intelectual en la que a grandes rasgos se inserta AYS enfocarse, al abordar filosóficamente la política, principalmente en sus fundamentos metafísicos.

“Arabic political philosophy is best characterized as political philosophy within the medieval Arabic–Islamic tradition. As such, its major concern is the relationship between reason and revelation – especially as it is manifested in the act of law-giving. That in turn leads to inquiry into the larger question of prophecy and of what qualifies a human being to become a law-giving prophet” (Butterworth, 2011: 1050).

---

*siyāsāt al-khāṣṣah* [la “administración” de lo particular, lo que se opone a lo general, entendida ora como la “administración de la élite” ora como la “administración del individuo”] y la *siyāsāt al-hāqqah* [la “administración de lo justo” o la “administración de lo equitativo”].

فلو لم تكن الرسالة في نفس الحكمة ما اشبهها كل هذا التشبيه وان نظرت في اقسام العلم والعمل وجدت الرسالة توجب مثل تلك الاقسام بعينها. وان الحكماء قالوا ان العلم ينقسم الى ثلاثة اقسام احدهما علم اللاهوت وهو المسمى عندهم العلم الاعلى وهو معرفة الله عز وجل ومعرفة ملائكته والثاني العلم الأوسط وهو معرفة علم التنجيم وحركات الاجرام العلوية والثالث العلم الادنى وهو علم الطب والصناعات ثم قسموا العمل ايضاً ثلاثة اقسام منها سياسة العامة وسياسة الخاصة وسياسة الحاقة...

(KI, p. 120.)

A continuación, AYS traza un paralelo con la *risālah*. En lo “teórico” (*al-‘ilm*) se distinguen tres “partes” (*aqṣām*): el *al-ta’wīl*, correspondiente al *al-‘ilm al-a’lā*; el *‘ilm al-kalām*, correspondiente al *al-‘ilm al-awsat*; y el *‘ilm al-fiqh*, correspondiente al *al-‘ilm al-adnā*. En lo “práctico” (*al-‘amal*) se distinguen dos partes: el *al-‘amal fī al-amwāl* [en lo relativo a los bienes] y el *al-‘amal ‘alā al-abdān* [en lo relativo a los cuerpos].

ونجد بين الرسالة والحكمة تشابهاً من وجه آخر وذلك ان الحكمة منقسمة الى العلم والعمل ثم ان العلم منقسم الى العلم الاعلى الأوسط والعلم الأدنى وثم ان العمل منقسم الى سياسة العامة وسياسة الحاقة وسياسة الخاصة كذلك الرسالة منقسمة الى العلم والعمل وعلم الرسالة منقسمة الى ثلاثة اقسام احدها التأويل وهو شبيه بالعلم الاعلى والثاني علم الكلام وهو شبيه بالعلم الأوسط والثالث علم الفقه وهو شبيه بالعلم الادنى وكذا العمل ينقسم الى قسمين احدهما عمل في الاموال وهو شبيه بسياسة العامة والثاني عمل علم الابدان خاصة وهو شبيه بسياسة الخاصة...

(KI, p. 122.)

En sentido amplio, en AYS la ontología es política.

“Ontology relates to being, to what is, to what exists, to the constituent units of reality; political ontology, by extension, relates to political being, to what is politically, to what exists politically, and to the units that comprise political reality” (Hall, 2011: 462).

Ahora bien, en AYS no existe una dimensión política ontológicamente autónoma, entendida ora como el espacio de realización de la entelequia natural del ser humano, resultado de su definición como político por naturaleza, ora como el ámbito de neutralización de los conflictos privados, consecuencia bien de las necesidades de la vida y de la conservación del individuo o de un tránsito a partir de un estadio de conflictos entre individuos hacia la neutralización de estos conflictos por el ejercicio de los vínculos de dominio (Bertelloni, 2005: 344). En ese sentido, la ontología política del KY no es una ontología regional sino fundamental.

La ontología del KY puede tal vez resumirse en tres puntos principales. En primer lugar, un monismo substancial. Más allá de Dios, la *jawhariyyah* de todos los seres se constituye por participación en la misma – y única – *jawhar*, el *‘aql*. En segundo lugar, un dinamismo. Al universo en su conjunto – espiritual y corporal o natural – subyace una estructura de entrega y recepción: *ifādah* e *istifādah*. En tercer lugar, un monismo político. El ser humano puede potencialmente participar individualmente, por su *jawhariyyah*, del *ta’yīd* del *‘aql*. Sin embargo, esta participación no es suficiente para completar el movimiento del *ta’yīd*, sino que es necesario actualizarla participando, en el marco de una realidad definida a través de la estructura de *ifādah* e *istifādah*, en el *ta’wīl*, contenido eminentemente en el *ta’līf* del *nāṭiq* y desarrollado gradualmente a través de una cadena única por el *asās*, el *khalīfah* y los líderes de la *da’wah*. Entonces, dado que la “potestad”, entendida en sentido político como la “capacidad de ejecutar lo establecido por la autoridad” (Magnavacca, 2005: 541), debe “cumplir una función determinada: conducir al hombre a un fin cuya naturaleza es análoga a la naturaleza de dicha potestad” (Bertelloni, 2005: 345), el monismo ontológico conduce a un monismo político.

En AYS, la *siyāsah* debe ser leída a la luz de uno de sus significados básicos: “the managing of a thing (*qiyām ‘alā shay’*) in such a manner as to put it in a right, or proper, state” (Lane, 1877: 1405). La *siyāsah* nace en el ángulo donde se superponen, en conflicto pero no necesariamente en contradicción, las dos perspectivas metafísicas de AYS: la visión sincrónica de su ontología de raíz neoplatónica, explicada a través del modelo de

causalidad metafísica, y la visión diacrónica de su profetología de raíz ismā'īlī, explicada a través del modelo de causalidad histórica.<sup>471</sup> El espacio de la *siyāsah* no se desarrolla sobre una “ley natural”, entendida como “[una ley] dictada por el instinto natural, esto es, una capacidad innata en los seres humanos, o al menos accesible a la “razón natural”, una cierta capacidad de reflexión personal independiente de cualquier tipo de revelación divina [...] y autónoma de toda autoridad ejercida por otros seres humanos” (Kilcullen, 2011: 831), sino en el de la “gracia sacramental” de la *da'wah* (Walker, 1993: 124). El *ta'yīd* del *'aql* recorre el conjunto de la realidad – espiritual y corporal o natural – conformada por el *tarkīb* de la *nafs*, realidad a la cual el *ta'līf* del *nāṭiq* codifica en una *sharī'ah* que hace factible la vida humana. Sin embargo, si bien existe una *siyasah zāhirī*, el *ta'yīd* sólo se consume mediante una *siyasah bāṭinī*: el *ta'wīl*. El ser humano no puede por sí mismo descifrar el significado del símbolo. Si el *ta'wīl* fuera un dogma que agota en sí mismo – como dogma – lo *bāṭin*, la *da'wah* se limitaría a propagar un conjunto definido de respuestas, con lo cual sería difícil comprender no sólo el motivo de la ciclicidad histórica, la cual implica un cambio no sólo en los receptores, sino también la razón de la dimensión *zāhirī* de la *sharī'ah*. El *ta'wīl* es una actividad: la *da'wah* es el camino, o el método, por el cual un ser humano puede adquirir esas respuestas.

Para concluir, cabe insistir en que el valor intelectual del *KY* – y de *AYS* en su conjunto – es historiográfico, histórico y filosófico. Es historiográfico, dado que su estudio puede contribuir a la redefinición de los marcos en los cuales se piensa la historia intelectual del *islām* – en su plural imposible – temprano. Es histórico, ya que su estudio – desde una perspectiva filosófica – abre las puertas de una comprensión de las tradiciones tempranas de la *Ismā'īliyyah* – y de la *Shī'ah* – que aspire a intentar reflejar el equilibrio intelectual sostenido por los propios pensadores. Es filosófico, porque los textos de *AYS*, y de todos los autores de la *Ismā'īliyyah* temprana, salvo contadísimas excepciones no han sido todavía abordados desde un enfoque filosófico, que los encuentre en diálogo con otros pensadores de diferentes tradiciones intelectuales que les eran contemporáneos, leídos filosóficamente.

---

<sup>471</sup> En este sentido, P. Walker afirma que “whereas the “natural order” of *AYS* is essentially Neoplatonic (with the exception possibly of his doctrine of *al-amr*), his “moral order” seems to be uniquely *Ismā'īlī* – at least at the time he was writing. Armstrong, speaking of Plotinus’ doctrine of the Logos, notes that certain statements in the *Enneads* seems to suggest that it is the cause of a moral order. Such an idea may have been the point of departure for *AYS* moral hierarchy, but the difference between the simplicity of Plotinus’ notion and the complexity of *Ismā'īlī* hierarchism is considerable” (Walker, 1976: 17-18).

Sin integrar la tradición de la *falsafah*, el *KY* permanece filosóficamente abierto a una mayor exploración conceptual que, a partir de un análisis filológico, y respetando los límites dispuestos por la propia ontología del texto, expanda las fronteras de una lectura meramente “temática” (en sentido teológico o incluso, paradójicamente, filosófico). La mayor parte de sus materias, problemas, argumentos y conceptos deben ser enfocados a partir de un estudio más comprehensivo. Este futuro trabajo debe sostenerse en una nueva edición crítica del *KY*,<sup>472</sup> en conjunto con nuevas ediciones críticas de los trabajos de AYS y un trabajo histórico, filológico y filosófico que identifique tanto las fuentes como los referentes – en ambos casos, siempre implícitos – de dichas materias, problemas, argumentos y conceptos.

La lectura que AYS realiza de los textos “neoplatónicos” que conoce demuestra que de entre las posiciones que aceptan la posibilidad de un problema “político” en dichos textos, tanto a partir de las interpretaciones en las cuales es difícil ver semejanzas con AYS (como las de Schall, 1985:687-707; O’Meara, 2003: 31-139; Ramos Jurado, 2005: 423-442; De Garay Suárez-Llanos, 2010: 423-435), como a partir de aquellas otras sobre las que es posible (como las de Ousager, 2005 y Song, 2009: 27-48), el *KY* bien puede ser entendido como un texto de metafísica política “neoplatónica” *ismā‘īlī*.

Así, el estudio de AYS pone de manifiesto que el “neoplatonismo islámico” no puede ser considerado – como ocurre en diferentes ocasiones, por ejemplo en O’Meara, 2003: 185-197 – como un conjunto de escuelas de pensamiento que, en última instancia, difieren solamente en cuestiones menores, tanto en sus desarrollos como en su recepción de las fuentes “neoplatónicas”. Por el contrario, las premisas ontológicas del “neoplatonismo islámico” se diversifican, lo cual se pierde de vista al reducir los textos a ciertas ideas, categorías y estructuras comunes, genéricamente “neoplatónicas”. Las lecturas del “neoplatonismo islámico” deben acercarse a los textos sin buscar entenderlos a través de ontologías y epistemologías ya conocidas, aspirando a descubrir “potentially significant aspects of Islamic “Neoplatonism” which are difficult to perceive when its

---

<sup>472</sup> Como afirma P. Walker, “a careful comparison of the printed text [es decir, la edición crítica de H. Corbin] with A and Ah [los dos mss. considerados por H. Corbin para su edición crítica] shows that several readings from A (and a few from Ah) are incorrectly or inaccurately rendered. Some are surely misprints, but others appear to be either faulty readings or more often corrections to the text not recorded in the apparatus [del ms. A]. Significantly, whereas the copyist of A frequently employed standard devices to indicate on what basis he emended the text. [...] Corbin apparently chose not to consider them as such” (Walker, 1994: 31). Además, “Corbin added a list of corrections and emendations to the text and carefully noted each in the appropriate place in his notes to the French translation (if the particular passage in question was in fact included). These are predominantly his own emendations and thus are not based on the manuscript” (Walker, 1994: 31, nota 25).



terminology is automatically invested with the meanings and ontological presuppositions of pre-Islamic “Neoplatonic” terminology” (Alibhai, 1983: 88).

Por último, el valor intelectual del *KY* es político en sí mismo, ya que – no sólo como texto sino también en tanto meta-texto, a través del devenir de sus mss. con sus comentarios – puede colaborar en el entendimiento de la articulación entre metafísica – y metafísicas – y política en la fundación del pensamiento shī‘ī, enriqueciendo la comprensión del modo en el que la política es entendida en los primeros siglos de los múltiples *islām*, colaborando en la deconstrucción – filosófica, histórica e historiográfica – de las definiciones desde las cuales se piensa “el islam” en nuestros días.

## 4. Apéndices

### Apéndice A. Gráficos

254-270 e.c.: Plotino escribe sus tratados. Ca. 300 e.c.: Porfirio compila las <i>Enéadas</i> . <i>Enéadas</i> I-III: 27 tratados. <i>Enéadas</i> IV-V: 18 tratados. <i>Enéadas</i> VI: 9 tratados.	
412-485 e.c.: Proclo escribe su <i>Elementatio theologica</i> . <i>Elementatio Theologica</i> : 211 preposiciones.	
Siglos IV-VI: las <i>Enéadas</i> – quizás junto a la <i>Elementatio theologica</i> – circulan en Roma, Sicilia, Afāmiya/Apamea, Bizancio, Qaysāriya/Cesarea, Atenas, Alejandría, Scythopolis.	
Una copia de las <i>Enéadas</i> – se desconoce desde dónde – llega a Baghdād. Antes del 225/840, una traducción es hecha a partir de esa copia. Así, nace el “Corpus Neoplatónico Árabe”. “Círculo de al- Kindī” (Endress, 1997: 43-76). Ibn Nā‘imah al- Ĥimṣī lleva a cabo sus traducciones de Plotino y Proclo.	
[Texto hipotético] Corpus Neoplatónico Árabe.	
Atribución de los textos a Aristóteles y al-Fārābī.	
[Texto hipotético] Plotino Árabe ( <i>Enéadas</i> IV, V y VI).	[Texto hipotético] Proclo Árabe (escrito probablemente luego del Plotino Árabe).
Reconstrucción accidental posterior al círculo de al-Kindī o un proceso de edición voluntaria del círculo de al-Kindī.	
كتاب أرسطاطاليس الفيلسوف المستقي باليونانية أثولوجيا	كتاب الإيضاح لأرسطوطاليس في الخير المحض

رسالة في العلم الالهى للشيخ الفاضل الفيلسوف العالم الزاهد أبي نصر الفارابي (مقتطفات من الشّاع الخامس من ثُاعات أفلوطين، منسوبة إلى الفارابي)	Veinte proposiciones procleanas descubiertas por G. Endress (Endress 1973).
Un grupo de fragmentos atribuidos al الشيخ اليوناني, a los cuales se conoce colectivamente como las كلمات شيخ يوناني.	Fragmentos escritos – o reconstruidos – a partir de los textos del Proclo Árabe (Wakelnig, 2011: 1078-1081).
Las كلمات شيخ يوناني tienen tres fuentes. (A) Un ms. descubierto, publicado y traducido por F. Rosenthal (Rosenthal, 1952: 461-492; 1953: 370-400; 1955: 42-66). (B) Un grupo de fragmentos descubierto y traducido por G. Lewis (Henry y Schwyzer, 1959: xxxii-xxxiv). (C) Un conjunto de fragmentos identificados (y traducidos por G. Lewis en Henry y Schwyzer, 1959: 478-485) en el منتخب صوان الحكمة, una versión abreviada del صوان الحكمة, y el كتاب الملل والنحل. Los dos textos tienen probablemente la misma fuente – el صوان الحكمة – a partir de donde una serie de comentarios atribuidos a un tal شيخ اليوناني son citados.	
[¿Pensadores de la Ismā'īliyyah?]	
أولوجيا de la versión extensa	
كتاب أمونيوس في آراء الفلاسفة باختلاف الاقاويل في المبادئ وفي الباري جل وعلا وهو هذا الكتاب	
أبي يعقوب السجستاني	

**Figura 1. Las fuentes “neoplatónicas” de AYS**



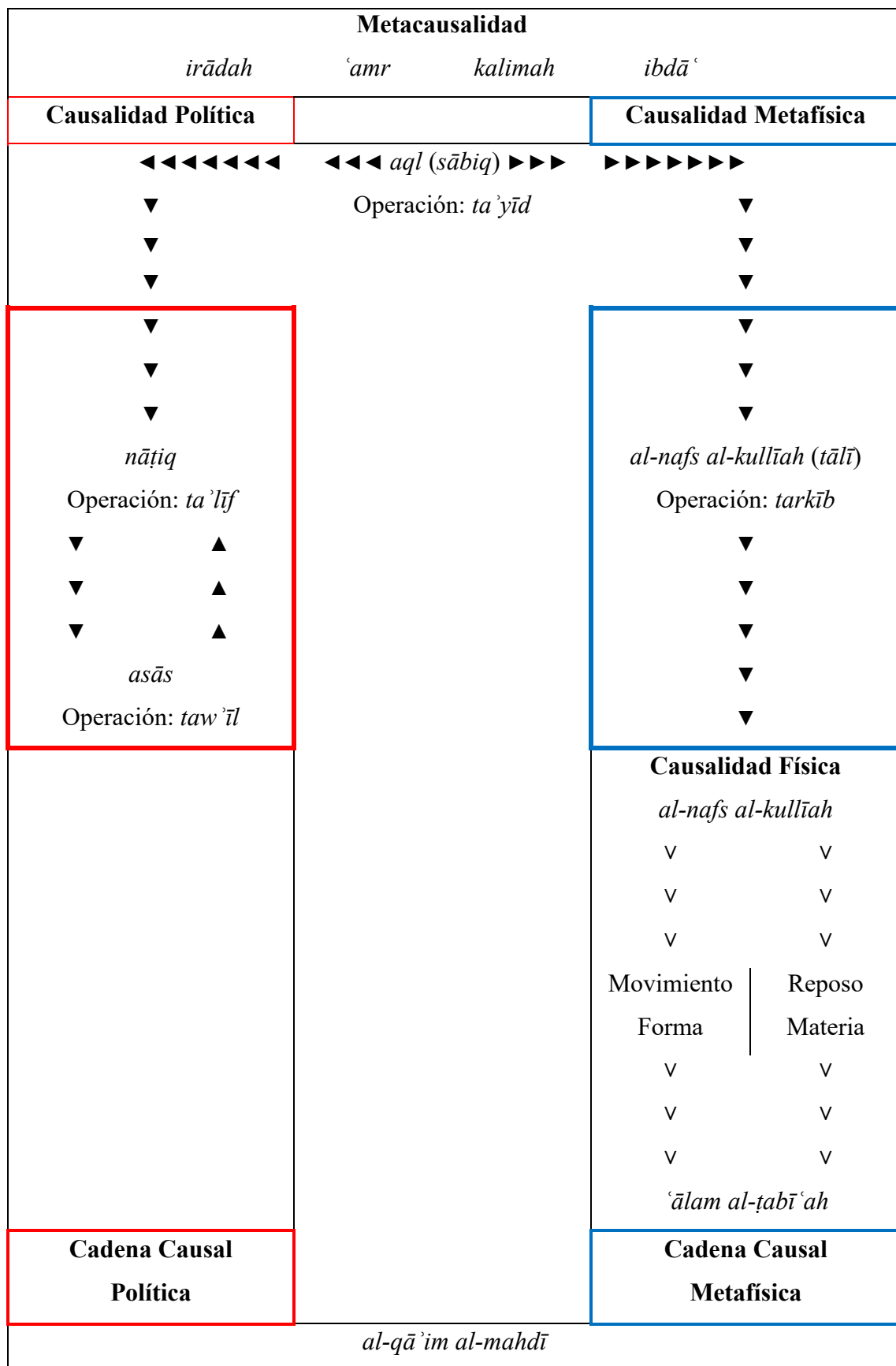
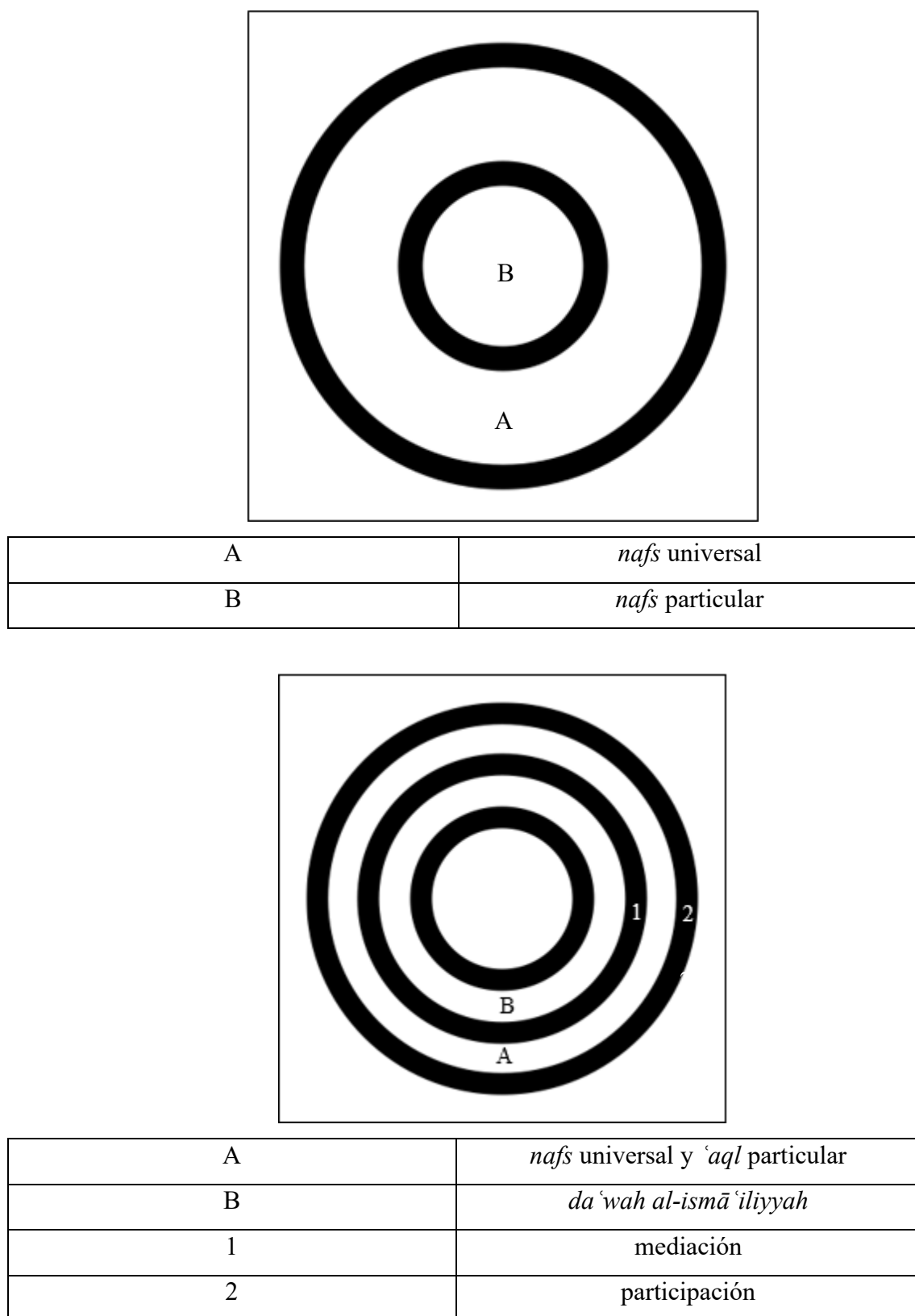


Figura 3. La causalidad en el *KY*

Cadena Causal Política		Cadena Causal Metafísica	
√		√	
√		√	
√		√	
[Proceso histórico]	<u>Dos modelos epistemológicos</u>	[Eventos no-históricos]	
√	Conocimiento individual	√	
√		√	
√	Conocimiento colectivo	√	
“Salvación” ( <i>jalāṣa</i> ) por el “conocimiento” ( <i>ilm</i> )			
[Salvación colectiva]		[Salvación individual]	
[Mediación]		[Sin mediación]	
<i>Nafs</i> particular		<i>Nafs</i> universal	
√		∧	
√		∧	
√		∧	
<i>da‘wah al-ismā‘īliyyah</i>		<i>‘aql</i>	
√		∧	
√		∧	
√		∧	
<i>‘aql</i>		<i>nafs</i> particular	
√			
Los “beneficios inteligibles” ( <i>al-fawā'id al-‘aqlīyah</i> ) causan la “manifestación” ( <i>ẓahara</i> ) de la “forma invisible” ( <i>al-ṣūrah al-khafiyyah</i> ) de cada <i>nafs</i> particular.			
√			
Cesa la duplicidad <i>ẓāhir</i> - <i>bāṭin</i> .			
√			
Ya no es necesaria una mediación religiosa, espiritual o política.			

**Figura 4. Las cadenas de causalidad en el KY**



**Figura 5. Participación metafísica y participación política en el KY**

Lógica		Metafísica		Historia
Las cosas tienen existencia en cuatro sentidos ( <i>ma'anan</i> , pl. <i>ma'anin</i> ).		La realidad – tanto la espiritual como la natural o corporal – es conformada mediante cuatro operaciones.		La realidad tiene cuatro fuentes ( <i>yanābī'</i> ).
<i>al-dhawāt</i>	————	<i>tay'id</i>	————	<i>'aql</i>
				▼
				▼
				▼
<i>al-humūm</i>	————	<i>tarkīb</i>	————	<i>al-nafs</i> <i>al-kullīah</i>
				▼
				▼
				▼
<i>al-qawl</i>	————	<i>ta'lif</i>	————	<i>nāṭiq</i> , pl. <i>nuṭaqā'</i>
				▼
				▼
				▼
<i>al-kitābah</i>	————	<i>ta'wīl</i>	————	<i>asās</i> , pl. <i>usus</i>
				▼
				▼
				▼
Correspondencia ( <i>wāzā</i> ).				

▼ Causalidad descendente

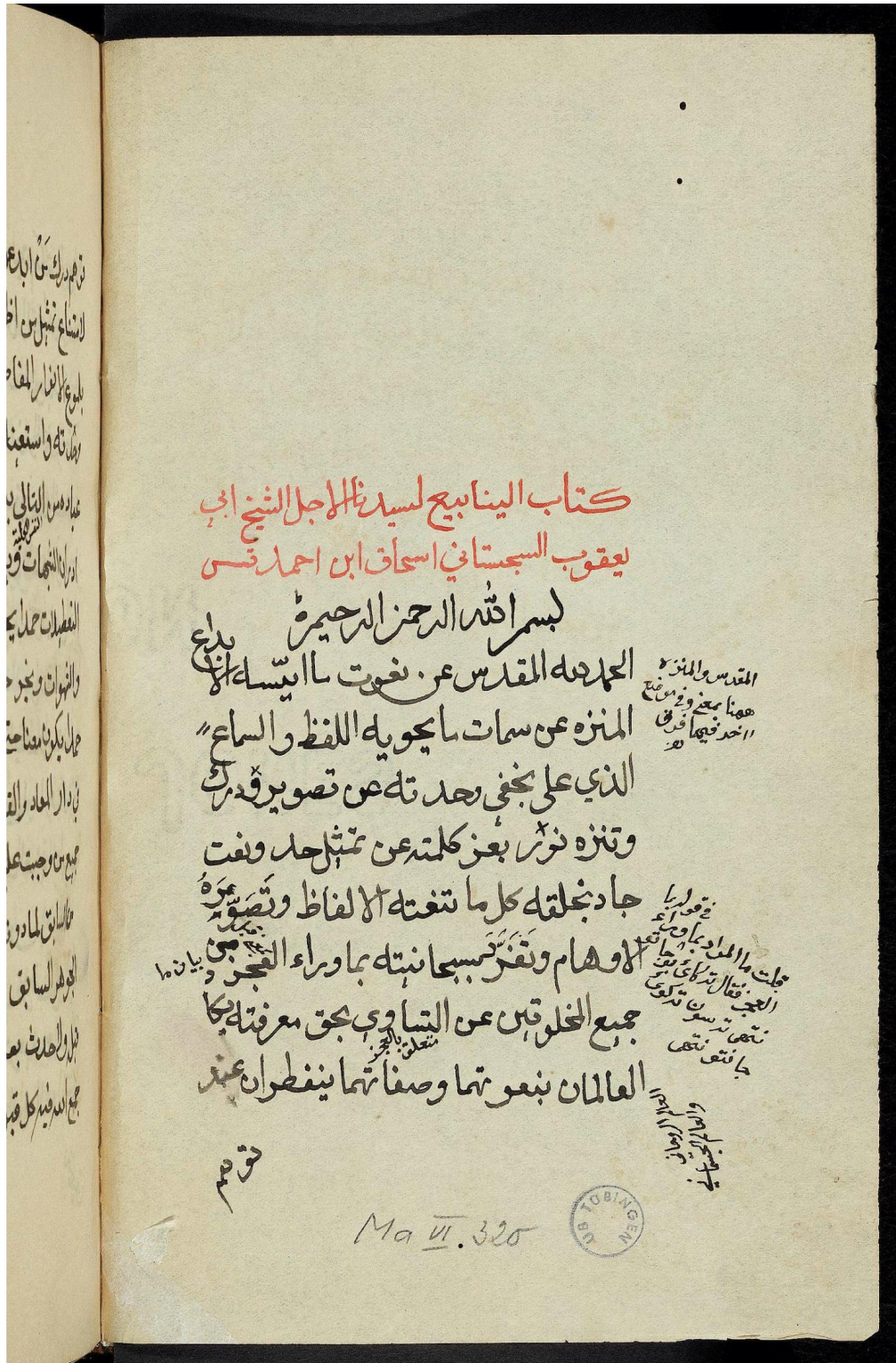
— Correspondencia

**Figura 6. Lógica, metafísica e historia en el KY**



## Apéndice B. Los manuscritos del KY

1. El ms. VI 320 de la Universitätsbibliothek Tübingen contiene 73 ff. (verso y recto). Está datado en *rabī' al-ūlā* 1328/1910. Fue copiado por Muḥammad Ḥusayn b. Mullā 'Abd al-'Alī. El primer f. no difiere del f. paralelo de los otros mss.





لاهل الفهم والكمال الذين يكتفون بالتقليد  
الكلام ويدركون بالسيرة من الالفاظ الكثير  
المعاني والى الله نرغب في جميع ما قلناه ونقول  
ومن سأل الثواب في دار القرار انذ فضل  
عظيم وقد ختمت كتاب هذا بالحمد للموقوف  
والشكر لهم والصلوة على محمد بنبيه عبد المعطي  
وعلى وجه المرتضى سيد الاوصياء واتقى الله  
وعلى اهل بيته الاطهار الامناء والابرار وسلم في  
مترجم كتاب الينايع لسيدينا ابي يعقوب السجستاني  
ضم بعون اسر ومادة وليه في ارضه في يوم  
العشرين من شهر ربيع الاول من سنة ١٣٢١ هـ  
بخط المقل الماذل محمد بن حسين بن عبد الله

اوجبه

٦

713879

El texto agregado dice:

[...وَعَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ الْأَطْهَارِ الْأَمْنَاءِ الْأَنْبَارِ وَسَلَّمٍ]<sup>473</sup> قَدْ تَمَّ كِتَابُ الْيَنْابِيعِ لِسَيِّدِنَا أَبِي يَعْقُوبَ السَّجِسْتَانِي

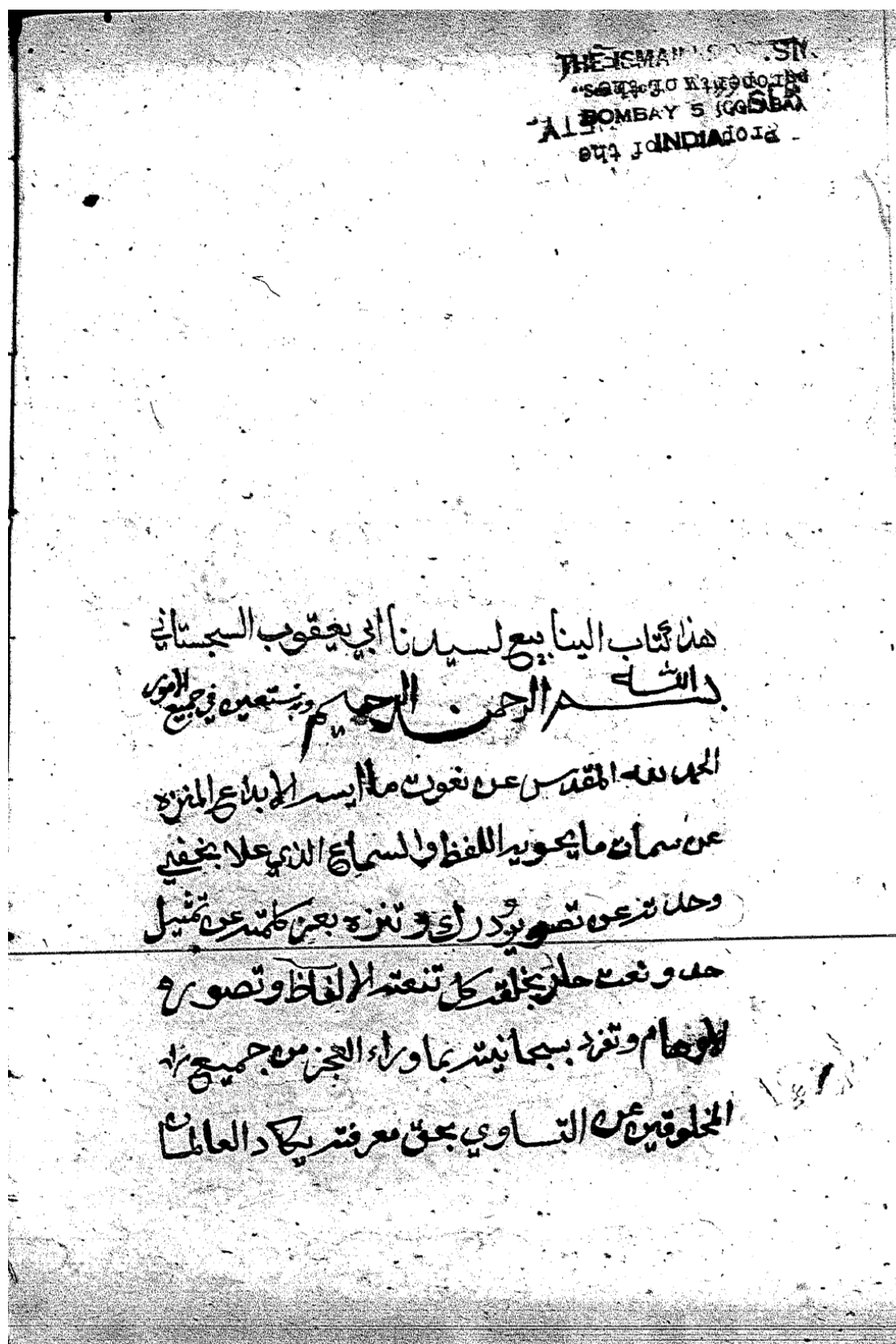
فَتَمَّ بِعَوْنِ اللَّهِ مَادَّةُ وَلِيِّهِ فِي أَرْضِهِ فِي يَوْمِ الْعِشْرِينَ مِنْ شَهْرِ رَبِيعِ الْأُولَى مِنْ سَنَةِ 1328 هـ بِحِطِّ الْأَقَلِّ الْأَدَلِّ مُحَمَّد

حُسَيْنِ ابْنِ مُلَّا عَبْدَ الْعَلِيِّ. [ا ر/و ج/ض (ن) ي: La última palabra es difícil de leer:

---

<sup>473</sup> Los mss. varían aquí. El ms. VI 320 dice *wa-sallam*. Los mss. 233 y 960 dicen *wa-sallama taslīman*. El ms. 952 no contiene esta expresión.

2. El ms. 233 del Institute of Ismaili Studies contiene 72 ff. (verso y recto). Está datado *rajab* 1351/1932. Fue copiado por 'Alī al-Hamadani. El primer f. difiere del f. paralelo de los otros mss.



١٤١  
١٤٢  
بالقليل من الكلام ويدرر غوره باليسير  
من اللفاظ الكثير من المعاني والى  
الله نرجع في جميع ما قلناه ونقول  
ومن نسال الشواب في دار القرار  
ان تدو فضل عظيم وقد ختمت  
كتابي هذا بالمحمد للموفق والشكر  
للملهم والصلوة على محمد عبد الله  
المصطفى ووصيه المرتضى وعلى اهل  
بيته الطهار الامناء البرار وسلم  
عليهم احسبنا الله ونعلم الوكيل  
وقد الفراغ من نسخ هذه الكتاب  
العالي الرفيع المسمى بكتاب  
الينا بيع لسيدنا ابي يعقوب  
السجستاني وفي نسخة البجزري  
وهو



وهو الصحيح في وقت الفلاح  
داعي الفلاح خير من نادي بجي الصلوة  
حي الفلاح الذي هو لمن لا ذنب  
ولخص بودة سبب النجاة وبه يحصل  
لنا نظير أن إلى عالم النفس النجاة ولكن  
مع الملايكة في عالم الأرواح داعي  
الدعاة المطلقين ونائب الطر ويسي  
سيدنا ومولانا ابو محمد طاهر سيف  
الدين طول الله شريف عمره وحياته النصر  
والتمكين في اليوم السادس عشر من  
شهر رجب الاصب سنة ١٣٥٠ بخط الحق  
عبد الله العلي الثاني علي ابن حمود شيبيل  
الهدل ني وفقد الله لما ير ضيق

El texto agregado dice:

[...] [وَعَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ الْأَطْهَارِ الْأَمْثَلِ الْأَبْرَارِ وَسَلَّمْ تَسْلِيمًا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ] وَقَعَ الْفَرَاغُ مِنْ  
نَسَاخَةِ هَذَا الْكِتَابِ الْعَالِي الرَّفِيعِ الْمُسَمَّى بِكِتَابِ الْيَنْبَائِعِ لِسَيِّدِنَا أَبِي يَعْقُوبَ السَّجِسْتَانِيِّ فِي [ب؟] نُسخة  
السَّخَرِي وَهُوَ الْأَصَحُّ فِي وَقْتِ دَاعِي "الْفَلَاحِ [الصَّلَاة؟] جَيِّزٌ مِنْ نَادِي بِـ"حَيَّ عَلَى الصَّلَاة [Fajr adhān]، حَيَّ  
[عَلَى] الْفَلَاحِ" الَّذِي هُوَ لِمَنْ لَادَ بِسَبِّهِ وَأَخْلَصَ بِوُدِّهِ [؟] سَبَبُ النَّجَاحِ وَبِهِ يُحْصَلُ/يُحْصَلُ لَهُ الطَّيْرَانُ إِلَى عَالَمِ  
النَّفْسِ الْجَنَاحِ وَالْكُؤُنُ مَعَ الْمَلَائِكَةِ فِي الْعَالَمِ الْأَرْوَاحِ دَاعِي الدُّعَاةِ الْمُطْلَقِينَ وَنَائِبُ الطَّرْوِيسِ [؟] سَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا  
مُحَمَّدٌ طَاهِرٌ سَيْفُ الدِّينِ طَوَّلَ اللَّهُ شَرِيفَ عُمرِهِ وَحَبَاهُ النَّصَرَ وَالتَّمَكِينَ [؟] فِي الْيَوْمِ السَّادِسِ عَشْرِينَ شَهْرَ رَجَبِ  
الْأَصْب [؟] 1351 بِحِطِّ أَحَقَرِ عَبِيدِ اللَّهِ الْعَلِيِّ الدَّائِيِّ عَلِيِّ بْنِ حَمُودٍ [؟] سَبِيل [شَبِيل؟] اَلْهُمْدَانِي. <sup>474</sup> وَقَفَّهَ اللَّهُ  
لِمَا يُرْضِيهِ.

<sup>474</sup> El nombre del escriba comienza con su *ism* – ‘Alī – y termina con la *nisbah* – Hamadanī. Lo que se encuentra entre el *ism* y la *nisbah* es parte del nombre, pero el rol de *sabil/shabil* es difícil de determinar.

3. El ms. 952 del Institute of Ismaili Studies contiene 74 ff. (verso y recto). Está datado *Jumādā al-Ukhrā* 1351/1932. Fue copiado por Ṭāhir b. al-Shaykh Ibrāhīm. El primer f. carece de las primeras líneas del texto.

عن نوره درك من ابد عجمها بعلمه وتنشأ بالبرهان  
لا متناهي تمثيل من اظهرها بقدرته احمد بلورع  
الافوار المفاضلة على السابق من وحدته واستعبد  
فخصنا التوفيق على عبادته من التالي بنور كلمته  
حمدنا نزل عنا اذ لان الشهادت وطهر قلوبنا من  
الانكار والتعطيلات حمدنا من اتباع الهوى  
والشبهوات ونجنا من العمى والضلالات حمدنا يكون  
معنا حتى تظهر صورتنا لطيفة في دار العباد والعباد  
واسعدنا الله من جميع من وجبت عليهم الشهادة  
بالوحدانية من السابق لما دونه الله الذي  
ابدي بعلمه وارادته الجوهر السابق التام الذي  
لم يسبقه ايس قبله وله حدث بعد ايس الذي  
جمع الله فيه كل قبل وبعد معنى واحد تقابل  
فيه ووكله محفظ العالمين ليتم حكمته فهو مشرق  
وحدقه الذي به مشرق نور التابذة ومعدن حكمة



حبنا الله ونعم الوكيل ونعم المولى ونعم النصير  
حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم قد وقع  
الفراغ من نسخة هذا الكتاب المسمى  
بالنبايع لسيدنا يعقوب السجستاني  
بعون الله وببركة وليه امام الزمان  
في وقت سيدنا ومولانا وقا في رأسنا  
المحمد بمحمد طاهر سيف الدين طول الله  
الشريف الى يوم الدين بخطه الاقل الاخير  
عبد سيدنا ومولانا طاهر ابن الشيخ ابراهيم  
ساكن بميامنوت في اليوم الاثنين من شهر  
جادي الاخرى سنة ١٢٥٠ هـ  
كتب هذا الكتاب لاجل  
المنفعة الخيرية من غلام حسن  
بياورا والاخ المدرس  
السيفي ادام الله مجتهده

El texto agregado dice:

حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ<sup>475</sup> [وَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ]<sup>476</sup> وَقَدْ وَقَعَ  
الْفَرَاغُ مِنْ نُسخَةِ هَذَا الْكِتَابِ الْمُسَمَّى بِالْيَنَابِيعِ لِسَيِّدِنَا يَعْقُوبَ السَّجِسْتَانِي بِعَوْنِ اللَّهِ وَبِرَكَّةٍ وَلِيهِ إِمَامَ الزَّمَانِ فِي  
وَقْتِ سَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا وَتَاجِ رَأْسِنَا أَحْمَدَ مُحَمَّدٍ [؟] طَاهِرِ سَيْفِ الدِّينِ، طَوَّلَ اللَّهُ عَزَّ [عَزَّ وَجَلَّ؟] السَّنِينَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ  
بِحِطِّ الْأَقْلَامِ الْأَحْقَرِ عَبْدَ لِسَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا طَاهِرِ ابْنِ الشَّيْخِ إِبْرَاهِيمَ سَاكِنِ بِحَمَانِيَّةٍ [؟] فِي الْيَوْمِ الْاِثْنَيْنِ مِنْ شَهْرِ  
جُمَادَى الْأُخْرَى سَنَةِ 1351 هـ. كَتَبْتُ هَذَا الْكِتَابَ لِأَجَلٍ/لِأَجَلٍ [؟] الْمَفْسُوحِ [؟] الْبَخِيرِ [؟] مِل [؟] غَد [؟]  
مَوْلَانَا [؟] حَسِينِ بِيَاوَرَا [؟] وَإِلَّا فِي الدَّرْسِ السَّنِفِيِّ أَدَامَ اللَّهُ بِمَحَبَّتِهِ.

<sup>475</sup> Estas palabras no aparecen en el ms. 320.

<sup>476</sup> Estas líneas no aparecen en los otros mss.

4. El ms. 960 contiene 69 ff. (verso y recto). Está datado *Jumadā al-Ūlā* 1351/1932. Fue copiado por Ṭāhir b. al-Shaykh Ibrāhīm. El primer f. del ms. 960 difiere del f. paralelo de los otros mss.

الحمد لله القدير عن نعوت ما ايسه الابداع للنزه  
عن سمان ما يحويه اللفظ والسماع الذي علا بجني  
وحدته عن تصوير ودرك وتنزه بعز كلمته عن  
تمثيل حد نعت جاد بخلق كل ما تنعته الالفاظ  
وتصويرة الاوهام وتفرد بسجانيته بما ولاء العجز  
من جميع المخلوقين عن التساوي بحق معرفته يكاد  
العالم ان بنعوتها وصفاتها ينقطر ان عند توهم

دركي

[illegible]

El texto agregado dice:

تَمَّ الْكِتَابُ الْيَنَابِيعِ لِسَيِّدِنَا يَعْقُوبَ السَّجِسْتَانِي قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ يَوْمَ السَّابِعِ وَالْعِشْرِينَ مِنْ شَهْرِ جُمَادِي الْأُولَى  
فِي الْيَوْمِ الثَّلَاثَاءِ سَنَةِ 3151 [1351؟] بِعَوْنِ اللَّهِ تَعَالَى وَحُسْنِ تَوْفِيقِهِ وَمَادَّةِ وَلِيِّهِ فِي أَرْضِهِ فِي وَقْتِ سَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا  
وَمَالِكِنَا وَجَمِيعِ أُمُورِنَا رَاعِي الدُّعَاةِ مَنْبَعِ مَاءِ الْحَيَّةِ سَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا طَاهِرِ سَيْفِ الدِّينِ طَوَّلَ اللَّهُ عُمرَهُ  
[ilegible] إِلَى يَوْمِ الدِّينِ. بِحِطِّ الْأَخْفَرِ طَاهِرِ ابْنِ الشَّيْخِ إِبْرَاهِيمِ.

[Columna derecha.] لـ [nombre ininteligible] كَتَبْتُ هَذَا الْكِتَابِ

[ilegible] [Columna izquierda.]

## Apéndice C. Las fuentes filosóficas del *KY*

En este apéndice se incluyen sólo las referencias relativamente explícitas a las versiones en árabe de Plotino, Proclo y Aristóteles y el pseudo-Ammonio. Es preciso realizar una serie de aclaraciones. En primer lugar, las referencias citadas no excluyen la posibilidad de que AYS pueda haber desarrollado independientemente la misma idea. Si bien en la mayor parte de los casos la similitud en el vocabulario es llamativa, el sentido particular de cada término depende del uso que cada texto le otorga y el contexto en el cual es considerado (Mahdī, 1990a: 699-700). En segundo lugar, no es posible determinar si las referencias citadas fueron tomadas, en caso de que lo hayan sido, directamente de sus versiones originales en árabe o indirectamente ora de otros textos que a su vez las citaban ora de una tradición oral. En tercer lugar, si bien el trabajo filológico que este apéndice refleja descansa sobre un trabajo filosófico previo, es preciso proceder con precaución considerando que, cuando un texto es descompuesto en fragmentos, “you can usually find for each bit, if not anything that can strictly be called a “source”, at any rate some more or less closely related model or antecedent or stimulus” (Dodds, 1973: 129).

Además, vale agregar que tres clases de referencias no son incluidas en este apéndice. En primer lugar, sólo se incluyen textos en árabe, y no en griego o siríaco, ya que nada hace suponer que AYS pudiera leer o tuviera acceso a fuentes en dichos idiomas. Las siguientes referencias son algunos ejemplos, sin pretender conformar una lista exhaustiva, de fragmentos del *KY* cuyo contenido, a nivel filológico y filosófico, es llamativamente similar a fuentes que en la actualidad sólo se conservan en griego.

<i>KY</i>	Texto en griego	Versión en árabe
El <i>‘aql</i> está simultáneamente en acto y en potencia (§§50-52). <sup>477</sup>	<i>Elementatio theologica</i> , prop. 169. <sup>478</sup>	La versión en árabe correspondiente no sigue en este punto su original en griego. <sup>479</sup>
	<i>Enéada</i> II:5. <sup>480</sup>	No se conoce versión en árabe.
El <i>‘aql</i> es “simple”	<i>Enéada</i> III:6. <sup>482</sup>	No se conoce versión en

<sup>477</sup> *KYEC*, pp. 28-29. *KYEG*, pp. 88-89. Esta *yanbu* no es traducida por H. Corbin. *KYTW*, p. 59-60.

<sup>478</sup> *ETE*, p. 148. *ETT*, p. 149.

<sup>479</sup> Badawī ed. (1977), prop. 12, pp. 14-15. Taylor trad., p. 305.

<sup>480</sup> Armstrong ed. y trad., pp. 154-171.

<sup>482</sup> Armotrng ed. y trad., pp. 210-289.

( <i>mujarrad</i> ) (§§53-57). <sup>481</sup>		árabe.
El ‘ <i>aql</i> es “auto-subsistente” ( <i>ṭhabat bi-dhāt</i> ) (§53). <sup>483</sup>	<i>Elementatio theologica</i> , prop. 9. <sup>484</sup> <i>Elementatio theologica</i> , props. 38-39. <sup>485</sup>	No se conoce versión en árabe.
La <i>nafs</i> tiene un “vehículo” ( <i>markab</i> ) (§65). <sup>486</sup>	<i>Elementatio theologica</i> , props. 205-210. <sup>487</sup>	No se conoce versión en árabe.
El ser [creado] es finito (§70). <sup>488</sup>	<i>Elementatio theologica</i> , prop. 179.	No se conoce versión en árabe.
Relación entre la <i>nafs</i> universal y la <i>nafs</i> particular (§§88-90).	<i>Elementatio theologica</i> , prop. 211.	No se conoce versión en árabe.

En segundo lugar, no se incluyen expresiones que, aunque podrían ser consideradas como referencias a textos de Plotino, Proclo, Aristóteles o el pseudo-Ammonio, son demasiado vagas como para poder definir su fuente. Las siguientes referencias son algunos ejemplos, sin pretender conformar una lista exhaustiva. Primero, AYS menciona las categorías aristotélicas (§17).<sup>489</sup> Segundo, AYS discute que Dios pueda ser entendido como un “intelecto” (§23) o como una “causa” (§24), en posibles referencias a las tesis aristotélicas que definen a Dios como “intelecto” (*Metafísica* XII, 1074b)<sup>490</sup> o “causa” (*Metafísica* XII, 1072b).<sup>491</sup> Tercero, AYS afirma en el título de la decimo quinta *yanbu* ‘ que preguntarse por qué Dios ha “creado” (*khalaqa*) el mundo es “absurdo” (*muḥāl*) e “imposible” (*mumtani* ‘), lo cual podría ser visto como una referencia

<sup>481</sup> KYEC, pp. 3-32. KYEG, pp. 90-92. Esta *yanbu* ‘ no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 60-61.

<sup>483</sup> KYEC, pp. 30-31. KYEG, pp. 90-91. Esta *yanbu* ‘ no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 60.

<sup>484</sup> ETE, p. 10. ETT, p. 11.

<sup>485</sup> ETE, p. 48. ETT, p. 49.

<sup>486</sup> KYEC, p. 36. KYEG, p. 98. KYTC, pp. 54-55. KYTW, pp. 64-65.

<sup>487</sup> ETE, pp. 180, 182 y 184. ETT, pp. 181-183 y 185.

<sup>488</sup> KYEC, p. 38. KYEG, p. 101. Esta *yanbu* ‘ no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 66.

<sup>489</sup> ... كذلك ابتداء الأركان الأربعة من الطبيعة التي هي القوة الفاعلة، وانتهائها إلى الأشخاص الغير المتجزئة التي

كل شخص <منها> يؤدى من نفسه دلالة العشرة وهي الجوهرية الموجودة فيه والأعراض التسعة اللاحقة بها المؤدى

جميعها صورة الطبيعة التي هي واحدة من جميع فاعليتها...

(§17) (KYEC, p. 12. KYEG, p. 67. KYTC, p. 24. KYTW, p. 47).

<sup>490</sup> Ross ed., pp. 112-113. Ross trad., pp. 179-180.

<sup>491</sup> Ross ed., pp. 108-109. Ross trad., pp. 175-176.

a lo que se afirma en la *Enéada* V:4,1<sup>492</sup> y V:5,12.<sup>493</sup> Cuarto, AYS sostiene que el “cuerpo humano” (*badan*, pl. *’abdān*) puede tener una “vida” (*ḥayāh*) más allá de los “caparazones” (*qishr*, pl. *qushūr*) de la existencia material, como – o en el marco de – una “forma sublime” (*ṣūrah laṭīfah*, pl. *ṣuwar laṭīfah*) (§133) (Walker, 1994: 174).

En tercer lugar, no se incluyen expresiones que, aunque se condicen con los fragmentos conocidos de la versión extensa de la *Uthūlūjiyā*, parecen no tener su fuente en textos originariamente escritos en griego. Las siguientes referencias son algunos ejemplos, sin pretender conformar una lista exhaustiva. Al describir la *naḥs* universal, AYS habla de los “colores espirituales” que pueden verse en ella (*al-alwān al-rūḥaniyyah*) (§14)<sup>494</sup> (Walker, 1994: 122; Walker, 1993: 43). Lo mismo puede decirse acerca de la doctrina de la *amr Allāh* expresada en el tercer capítulo del *KY* (§§26-31) (Walker, 1994: 129), la idea de que el *’aql* emana a la *naḥs* un deseo que la lleva hacia el mismo *’aql* (§§59-60),<sup>495</sup> y la afirmación de que el principio divino “siembra” (*bazara*) en el *’aql* todo aquello que luego germinará a partir del mismo *’aql* (§109) (Walker, 1994: 167; Fenton, 1968: 134 y 263, nota 73).

<sup>492</sup>Armstrong ed. y trad, pp. 140-145. Basado en Lewis ed., donde el texto griego aparece en las pp. 332, 334 y 335. Las primeras líneas tienen una versión árabe en la *Risālah fī al-’ilm li al-ilāhī* (§§146-168). El texto árabe de la *Risālah* aparece en *ThAE*, pp. 179-178 y su traducción al inglés en *ThAT*, p. 333.

<sup>493</sup> Armstrong ed. y trad., pp. 188-193. Basado en Lewis ed., donde el texto griego aparece en las pp. 356-359. No parece haber una versión árabe.

<sup>494</sup>كذلك يبصر الناطق بالتالى الصور العقلية والألوان الحكمية.

(KYES, p. 11. KYEG, p. 65. KYTC, p. 23. KYTW, p. 50.)

Como es posible ver, el texto árabe no dice “*al-alwān al-rūḥaniyyah*” sino “*al-alwān al-ḥakimiyyah*”. Sin embargo, P. Walker propone leer “*al-alwān al-rūḥaniyyah*” (Walker, 1994: 122).

<sup>495</sup> La versión extensa de la *Uthūlūjiyā* dice, en dos fragmentos distintos:

ومن نور تماميته ان إفاضته على العالم غير متناهية والذي يفيضه على معلوله وهو العقل الثانى من الأنوار الذى بها يمكن قصد الشوق الى الظفر به متنا لانه يفيض حالا فحالا لئلا يدهش العقل الثانى ويتحير فيضل وينقطع عند نور علته فيكون فيه فساد العالم بل تتوالى عليه الإفاضة العالية ليمتد شوقه الى قصد ما انبجس منه على الزوم والدوام وكذلك لكن جوهر بسيط روحانى بمقداره وهذه الأنوار مع عموم سعتها وعظم جلالها وكثر فيضانها لا قدر لها الى ما عنده من اتحاد بكلمة مبدعه لانه غير متناه فلذلك تدوم الإفاضة منه دائما سرمدًا متصل البركات لا ينقصها بصرف الأحوال ولا تحوجه الى شىء سوى جوهرية ديمومة الإفاضة التى هى علة الشوق الأزل.

(Stern ed. parcial, p. 83. Stern trad. parcial, pp. 87.)

فلما كان العقل فى ذاته تاقًا كان فى فعله ايضا تاقًا ولما كان تاقًا كان غنيًا فى فعله عمًا هو خارج عنه لاتحاده بكلمة مبدعه وتواتر الإفاضة عليه دائما بلا نهاية >ويفيض هو على معلوم< بافاضة متناهية ليهتدى معلوه الى قصد الشوق اليه ولا يدهش ولا يتحير والذي عند من إفاضة مبدعة غير متناه لاتحاده بالكلمة.

(Stern ed. parcial, p. 85. Stern trad. parcial, pp. 89.)



Plotino	
Sobre el concepto de <i>yanbu</i> <sup>496</sup>	
<i>KY</i>	<i>Uthūlūjiyā</i>
<p>[Frg. 2] [§9] انّ الينبوع ينبوعان: ينبوع طبيعيّ وينبوع روحانيّ. فالينبوع الطبيعيّ هي العيون النابعة من الركن البارد اربط الطبيعيّ، الذي به قوام المواليد الطبيعيّة من المعادن والنات والحيوان والبشر. والينبوع الروحانيّ هي العيون النابعة بالعلوم الرّبانيّة من السابق.<sup>496</sup></p>	<p>[Frg. 1] [8: 17] وجزئ حياة تلك الأشياء إنّما ينبع من عين واحدة.<sup>497</sup></p>
Sobre el concepto de <i>hūwiyyah</i>	
<i>KY</i>	<i>Uthūlūjiyā</i>
<p>[Frg. 4] [§22] انّ الهويّة المحضة التي تضاف الى المبدع سبحانه عن هو ولا هو أنّما هي أيسية السابق من أيسية الابداع المجود به عليه. يعنى انّ المبدع هو الذي عرفه السابق بأيسيته فصارت معرفته لمن أبدعه بأيسيته هوية المبدع، لا أنّ هناك هويّة موجودة، ولا هويّة معدومة، سوى ما أظهر للسابق من أيسيته، بأنّ المبدع لا هو هو كهويّات المبدعات ولا هو هو كلاهويّة الايسيّات، بل هويّته اظهار نفي الهويّات واللاهويّات عن المبدع سبحانه.<sup>498</sup></p>	<p>[Frg. 3] [10: 1-2] الواحد المحض هو علّة الأشياء كلّها، وليس كشيء بل هو بدء الشيء ، وليس هو الأشياء بل الأشياء كلّها فيه، وليس هو في شيء من الأشياء، وذلك أن الأشياء كلّها إنّما انبجست منه وبه ثباتها وقوامها وإليه مرجعها. فإن قال قائل: كيف يمكن أن تكون الأشياء في الواحد المبسوط الذي ليس فيه ثنويّة ولا كثرة بجهة من الجهات؟ قلنا: لأنه واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من الأشياء. فاما كان واحداً محضاً انبجست منه الأشياء كلّها، وذلك أنه لما لم تكن</p>

<sup>496</sup> KYEC, p. 8. KYEG, p. 62. KYTC, pp. 21-22. KYTW, p. 45.

<sup>497</sup> ThAE, p. 94. ThAT, p. 467. Si bien la edición de 1977 de la *Uthūlūjiyā* es mencionada como una “reimpresión” de la edición de 1955, hay diferencias entre el texto árabe de ambas ediciones. Cuando aparecen tales diferencias, se conserva el texto de 1977.

<sup>498</sup> KYEC, p. 15-16. KYEG, pp. 71-72. KYTC, pp. 33-34. KYTW, pp. 49-50.

	له هويّةٌ انبجست منه الهويّة. <sup>499</sup>
<b>Sobre la relación entre el 'aql y la nafs, lo espiritual y lo físico</b>	
<b><i>KY</i></b>	<b><i>Uthūlūjiyā</i></b>
<p>[Frg. 6] [§32] لما وجدنا العالم الطبيعيّ شبيهاً بما فيه من الطبيعيات، وما فيه من الطبيعيات شبيهاً بالعالم الطبيعيّ، وجب أن يكون عالم لعقل والنفس، شبيهاً بهما، وهما أعنى العقل والنفس شبيهين بعالمهما. ثمّ وجدنا العقل والنفس الجزئيين لا يقال لواحد منهما أنّه داخل في العالم الطبيعيّ بمعنى الشئ المتمكّن فيه، أو جارج منه بمعنى جوهر محيط بالعالم الطبيعيّ احاطةً جرميّةً. وكذلك تقول أنّ البعقل والنفس الكلّيين لا يقال لهما داخِلان في العالم ولا خارجان منه، بمعنى ممكّن محاط أو بمعنى مكان محيط، بل هما داخِلان فيه بمعنى الخروج، خارجان منه بمعنى الدخول.<sup>500</sup></p>	<p>[Frg. 5] [1: 7-8] فإذا صارت النفس في الأشياء الجزئية لم تكن محصورة فيها، أعنى أنّها لا تكون في الجسم كأنّها محصورة فيه، بل تكون فيه وخارجةً عنه. وربما كانت النفس في جسمٍ، وربما كانت خارجة من جسم.<sup>501</sup></p>
<b>Sobre la metáfora de la circunferencia y el punto</b>	
<b><i>KY</i></b>	<b><i>Uthūlūjiyā</i></b>
<p>[Frg. 8] [§36] ومن خواصّ عالم العقل أنّه يمكن توهمه أعظم من مسافة وهميّة وعقليّة، ويمكن توهمه في نقطة واحدة عقليةً وهميّة. فهم نقطة كدائرة بلا نهاية، ودائرة بلا نهاية كنقطة واحدة. ومن خواصّه أيضاً أنّه</p>	<p>[Frg. 7] [4: 59] بل الحاسة السادسة هناك مكثفية بنفسها مستغنية عن التفريق في الآلات اللحمية، إذ ليس بين مركز دائرة العقل وبين مركز دائرة أبعاده مساحة ولا خطوط خارجة عن المركز إلى الدائرة، لأنّ</p>

<sup>499</sup> ThAE, p. 134. ThAT, p. 291.

<sup>500</sup> KYEC, p. 20. KYEG, pp. 76-77. KYTC, pp. 39-40. KYTW, pp. 52-53.

<sup>501</sup> ThAE, p. 19. ThAT, p. 219.

<p>هذا من صفات الأشكال الجرمية. فأما الأشكال الروحانية فبخلاف ذلك، أعنى أن مراكزها والخطوط التي تدور عليها واحدة ليس بينها أبعاد.<sup>503</sup></p>	<p>يخالف العالم الطبيعي في باب القوة والفعل. وذلك أنّ العالم الطبيعي يحفظ صور المواليد في القوة، فاذا خرجت الى الفعل، أفسدها لتصير الى حدّ القوة. والعلم العقلي يحفظ الصور النفسية التي خرجت الى الفعل، فيمسكها على هيئتها وجوهريتها. فاعرفه.<sup>502</sup></p>
---	---

**Sobre el concepto de *shay'* y por qué Dios no es “una cosa”**

<i>KY</i>	<i>Uthūlūjiyā</i>
<p>[Frg. 10] [42] كيف يتوهم قبل العقل شيئية والعقل أمّا هو شيئية الأشياء كلّها، وشيئية الأشياء كلّها هو العقل؟ ولو جاز توهم شيئية قبل العقل، والعقل شيئية الاشياء كلّها، كان العقل اذاً قبل ذاته . والشئ لا يكون قبل ذاته، فاذاً توهم شيئية قبل العقل ممتنع . وكيف يكون الابداع شيئاً قبل البدع، وليس مع المبدع شئ البتّة، ولو جاز أن يكون مع المبدع قبل اظهار المبدع شئ ليس بمبدع، اذاً جاز أن يكون شئ مبدع وشئ غير مبدع الشيئية. واذا كان ذلك كذلك، فقد أبدع البارئ ما جاز أن يكون غير مبدع بمعنى الشيئية، واذا كان ابداع المبدع ليس بمبدع، ومعنى الشيئية فيه موجودة. فاذاً ظهرت الشيئية بظهور المبدع</p>	<p>[Frg. 9] [4: 1] ونقول: إن من قدر على خلع بدنه ونسكين حواسه ووساوسه وحركاته كما وصفه صاحب للرموز من نفسه - قدر أيضاً في فكرته على الرجوع إلى ذاته والصعود بعقله إلى العالم العقلي فيرى حسنه وبهاءه، فإنه يقوى على أن يعرف شرف العقل ونوره وبهاءه، وأن يعرف قدر ذلك الشئ الذي هو فوق العقل، وهو نور الأنوار وحسن كلّ حسن وبهاء كل بهاء. فنريد الآن أن نصف حسن العقل والعقلي وبهاءه على نحو قوتنا واستطاعتنا، وكيف الحيلة الصعود إليه والنظر إلى ذلك البهاء والحسن الفائق.<sup>505</sup></p>

<sup>502</sup> KYEC, p. 22. KYEG, p. 78. KYTC, pp. 41-42. KYTW, p. 54.

<sup>503</sup> ThAE, p. 64. ThAT, p. 384.

<sup>505</sup> ThAE, p. 56. ThAT, p. 375.

وبعده. فاعرفه. <sup>504</sup>	
<b>Sobre la idea de que el 'aql no perece</b>	
<b>KY</b>	<b>Uthūlūjiyā</b>
<p>[Frg. 12] [§44] انّ كلّ ما يبيد، أمّا يدخل الفساد عليه، أمّا من ذاته وأما من غيره. فالذى يدخل الفساد عليه من ذاته، أمّا يكون ذلك بالاستحالة. والذى يدخل عليه لفساد من غيره، فبالقوة والقهر. ثمّ نظرتُ بالعقل، فلم أجده معه غيره ممّن تكون قوّة كافيةً لقوّته، فيستحيل من ذاته اليه. ولا يوجد شيء غيره ممّن له قوّة تقهر العقل، فيدخل الفساد عليه من قوّته. والبارئ جلّ جلاله تعالى عن أن يقال له قوّة، بل هو الوهاب الخلق القوى الشريفة البهيّة.</p> <p style="text-align: right;">[...]</p>	<p>[Frg. 11] [8: 179-182] ولهذه العلة أخطأ من قال إنّ العالِ العقلي يفسد ويبيد، وذلك أن مبدعه ثابت قائمٌ لا يبيد ولا يزول. فإذا كان مبدع العقل على هذه الحال، لم يفترق ولا يفسد العقل، بل يبتى بقاءً دائماً. إلا أن يزده إلى الحال الأولى، أعني أن يبيده. وهذا غير ممكن: لأنه إنّما أبدع المبدع الأوّل العقل بلا روية وفكر، بل بنوعٍ آخر من الإبداع، وذلك أنه أبدعه بأنّه نور. فما دام ذلك النور مطّلاً عليه فإنه يبتى ويدوم ولا يفنى. والنور الأوّل الذي هو أنّ فقط دائم لم يزل ولا يزال. وإنما استعملنا هذه الأسماء في ذلك النور الأوّل مل</p>
<p>[Frg. 13] [§46] وأيضاً فإنّ الفساد كيفيّة ما، والكيفيّات أمّا تدرك بجوهر العقل. فاذا قلنا انّ العقل يفسد، ففي أيّ جوهر يثبت كيفيّة فساده؟ فاذا قلنا في عقل آخر، ولا عقل غير، فاذاً لا يثبت في عقل آخر. ولا عقل غير، فاذاً لا يثبت في عقل آخر. وإذا لم يكن عقل آخر، فالفساد كيفيّة، والكيفيّة أمّا تدرك بجوهر العقل. فاذاً العقل لا يفسد، كما قال كلّ شيء هالك</p>	<p>اضطررل أن نجعلها دلالة.<sup>507</sup></p>

<sup>504</sup> KYEC, p. 25. KYEG, p. 82. KYTC, pp. 46-47. KYTW, pp. 56-57.

<sup>507</sup> ThAE, p. 119. ThAT, p. 407.

<p>الّا وجهه. فالسابق وجهه الذى لا يبيد ولا يهلك، تعالى الله عن جميع الاضافات.<sup>506</sup></p>	
<p><b>Sobre el problema del movimiento o el reposo del 'aql</b></p>	
<p><b>KY</b></p>	<p><b>Uthūlūjiyā</b></p>
<p>[Frg. 15] [§47] انّ كلّ شيء متحرّكٌ إنّما تظهر حركته من أجل شيء ساكن. ولا يسبق العقل شيء، فيتوهم في جوهره حركة بسكون الشيء الذى سبقه. ولما لم يسبق العقل شيء، كان العقل ساكناً غير متحرّك، ليدرك سكونه حركة كلّ متحرّكٍ طبيعيّ وروحانيّ.</p> <p>[Frg. 18] [§48] وايضاً فإنّ الحركة لطلب ما، امّا لطلب موضع، وامّا لطلب ما احتاج المتحرّك اليه. وليس للعقل حاجة الى شيء يتحرّك لطلبه، ولا هو ايضاً بزائل عن موضعه، فيخرجه زواله الى طلب موضعه، لأنّ المواضع كلّها بجوهريّة العقل موضع واحد، وميله الى جميع المواضع بالسواء. ومن كان ميله الى جميع المواضع بالسواء، كان توهم حركته لطلب موضع ما محالاً ممتنعاً.</p> <p>[Frg. 19] [§49] فان قال قائل انّه متحرك لطلب مبدعه، ويحتاج الى ادراكه والاحاطة به، واذا ثبتت</p>	<p>El 'aql está en reposo</p> <p>[Frg. 14] [II, §21] ونقول إن العقل واقفٌ على حالٍ واحدة لا ينتقل من شيء إلى شيء، ولا حاجة له بالرجوع إلى ذاته في علم الشيء، بل هو قائمٌ ثابت الذات على حاله وفعله.<sup>509</sup></p> <p>[...]</p> <p>[Frg. 16] [II, §30-34] وإنما صارت لها حركة ماثلةٌ لأنّها إذا أرادت علم شيء ألقت بصرها إليه، ثم رجعت إلى ذاتها. وإنما صارت ذات حركة لأنّها إنّما تتحرك على شيءٍ ساكن ثابت لا يتحرك وهو العقل. فلما صار العقل ثابتاً قائماً لا يتحرك، وكانت النفس غير ثابتة، لم يكن بُدٌّ من أن تكون النفس متحركة، وإلا لكانت النفس والعقل شيئاً واحداً. وهكذا تكون سائر الأشياء. وذلك لأن الشيء إذا كان محولاً على شيء ساكن كان المحمول متحركاً. وإلا لكان الحامل والمحمول شيئاً واحداً - وهذا محالٌ. غير أنه ينبغي أن يُعلم أن النفس إذا</p>

<sup>506</sup> KYEC, pp. 26-27. KYEG, pp. 84-85. Esta *yanbu* ' no es traducida por H. Corbin. KYTW, pp. 57-58.

<sup>509</sup> ThAE, p. 32. ThAT, p. 67.

<p>الحاجة فيه، ثبتت الحركة له، اذ قلنا أنّ المحتاج متحرك ويمكن حركته، قلنا ان كان العقل يتوهم درك المبدع، ويحتاج اليه، لم يكن عقلاً، اذ العقل يوجب دفع توهم درك المبدع، والعقل لا يخالف جوهريته. فاذاً العقل لا يتوهم درك من أبدعه لهلمه بوحده.<sup>508</sup></p>	<p>كانت في العالم العقلي كانت حركتها إلى الاستواء أكثر منها إلى الميل وإذا كانت في العالم السفلي كانت حركتها إلى الميل أكثر منها إلى الاستواء. فإن قال قائل إن العقل يتحرك أيضاً، غير أنه يتحرك منه وإليه. فإن كان لا محالة يتحرك، فلا محالة يستحيل. قلنا إنه لا يتحرك العقل إلا إذا يتحرك حركةً مستوية. فإن لجّ أحدٌ فقال إن العقل يتحرك أيضاً عند نيّله الأشياء، وذلك أنه يلقي بصره على الأشياء، والإلقاء حركةٌ ما - قلنا إن العقل، وإن تحرك، فإمّا أن يكون منه إليه، وإما أن يتحرك منه إلى الأشياء. فأى الحركتين تحرك فحركته مستوية غايةً في الاستواء لا ميل فيها. والحركة المستوية التي في غاية الاستواء تكاد أن تكون شبه السكون. وهذه الحركة ليست استحالة، لأنها لا تبرح من ذاتها ولا ترين عن حالها. وإن كان هذا هكذا، وكان العقل يتحرك بهذه الحركة، فإنه غير مستحيل وهو ثابت قائم ساكن كما قلنا آنفاً. وإنما صار العقل إذا ألقى بصره على ذاته وعلى الأشياء لا يتحرك لأن فيه جميع الأشياء، والأشياء وهو شيء واحد، كما قلنا مراراً.<sup>510</sup></p> <p>[...]</p>
---	--

<sup>508</sup> KYEC, pp. 27-28. KYEG, pp. 86-87. KYTC, p. 48. KYTW, pp. 58-59.

<sup>510</sup> ThAE, p. 33-34. ThAT, p. 69.

	<p>[Frg. 17] [VIII, §115-116] وذلك العلم محيط بالأشياء كلها الدائمة التي لا تموت ومحيط بجميع العقول والأنفس كلها. وذلك العالم ساكن دائم السكون لأنه في غاية الإتقان والحسن فلا يحتاج إلى الحركة بأن ينتقل من حالٍ إلى حالٍ. ولو أراد الحركة والانتقال لم يقدر على ذلك، لأن الأشياء كلّها فيه وليس شيء منها خارجاً منه فينتقل إليه. وذلك العالم أيضاً لا يطلب التمام والزيادة لأنه تامٌ في غاية المتام والكمال.<sup>511</sup></p>
	<p>El 'aql está en movimiento</p>
	<p>[Frg. 20] [VIII, §23-25] وذلك أن العقل يتحرك دائماً مستوية يُشبه بعضها بعضاً وعلى حالةٍ واحدة. وليس ينفرد العقل بواحد من حركاته، بل هو جميع حركاته. وحركته الجزئية أيضاً ليست بواحدة لكنها كثيرة أيضاً. إلا أنه كلما قربت الحركة من الشيء الأخير قلّ حتى يكون شيئاً واحداً منسوطاً ذاقوةً واحدة. والحركات الكائنة بين أول حركة العقل وآخر حركاته كلّ واحدٍ منها في جميع الحركات التي تحتها. فأمّا الحركة الأخيرة فكأنّها خطٌّ ما، أي جزءٌ صُلْبٌ متشابه الأجزاء لا اختلاف فيها. وحركة العقل الأخيرة ليس فيها فضيلة كثيرة، وذلك أنه ليست فيها قوة أخرى تهيّجها إلى أن</p>

<sup>511</sup> ThAE, p. 110. ThAT, p. 269.

	<p>تفعل حياة، فليس بينها وبين الشيء الذى لا فعل له</p> <p>- اختلاف<sup>512</sup>.</p>
	<p>El 'aql está tanto en reposo como en movimiento</p>
	<p>[VIII, 125] [Frg. 21] فإن كان هذا هكذا، عُدنا فقلنا إن الأوائل إنما هى العقل والآنية والغيرية والهوية، وينبغي أن يضاف إليها الحركة والسكون أما الحركة فلأن العقل إنما يعقل بحركة، وأما السكون فلأن العقل وإن كان يعقل بحركة فإنه لا يتغير ولا يستحيل من حال إلى حال.<sup>513</sup></p>
	<p><b><i>Kalimāt al-shaykh al-yūnānī</i></b></p>
	<p>El 'aql está en reposo</p>
	<p>[I, 16] [Frg. 22] فحد الشيء المفعول هو صورة وسكونه. والسكون إنما هو حلية للعقل وحد له. وبالحلية والسكون يكون قوام العقل وثباته وسائر الأشياء.<sup>514</sup></p>
<p><b>Sobre la razón por la cual el 'aql universal se comunica con la nafs universal incluso luego de que la nafs universal se apegue al mundo físico</b></p>	
<p><b><i>KY</i></b></p>	<p><b><i>Uthūlūjiyā</i></b></p>
<p>[§57] [Frg. 24] انّ العقل يخاطب النفس خطابين خطاباً علوياً، وخطاباً سفلياً. فالخطاب السفلي من</p>	<p>[I, §§41-42] [Frg. 23] ثم ذكر أفلاطون هذا العلم ومدحه فقال إنه جوهر شريف سعيد، وإن النفس إنما</p>

<sup>512</sup> ThAE, p. 95. ThAT, p. 469.

<sup>513</sup> ThAE, p. 112. ThAT, p. 271.

<sup>514</sup> ThAE, p. 185. ThAT, p. 281.



<p>الجسمانيّات لتعلّق النفس بها، ورحمة العقل عليها. فإنّه اذا خلاها العقل عند التعلّق بالجسمانيّات من المخاطبة، لم تكمل الصورة امتنّسة التي هي محصول العالم الطبيعيّ لتماهيّة الحكمة. فلمّا خاطبها العقل بعد التعلّق بالجسمانيّات، تكملت الصورة المتنّسة وصارت مرتّبة بنعيّتها تحت الأجتاس المقولة عليها. وكون مخاطبته معها هو مثل ما ظهر من معلولاتها التي هي الطبيعة وما تحتها من الطبيعيات، اذ ليست تجدها ولا أحداً منها خارجاً عند الفحص عمّا أوجبه عزيزة العقل قلبها وشبّحها. فعلم أنّ العقل خاطب النفس أولاً عند كون الهيولى والصورة منها أن كيف ترتّبت الأشياء ليظهر شرف الحكمة، ويبقى أثر المخاطبة في الطبيعيات أبداً سرمداً.<sup>515</sup></p>	<p>صارت في هذا العالم من فعل البارى الحّيّ فإن البارى لما خلق هذا العالم أرسل إليسه النفس وصيّرّها فيها ليكون هذا العالم حيّاً ذا عقل، لأنّه لم يكون من الواجب - إذ كان هذا العالم عظيماً متقناً في غاية الإتيقان - أن يكون غير ذى عقل، ولم يكن ممكناً أن يكون العالم ذا عقل وليست له نفس. فلهذا العلم أرسل البارى النفس إلى هذا العالم وأسكنها فيه، ثم أرسل أنفسنا فسكنت في أبداننا ليكون هذا العالم تاقاً كاملاً ولئلا يكون دون العالم العقلى في المتام والكمال، لأنّه كان ينبغي أن يكون في العالم الحسى من أجناس الحيوان ما في العالم العقلى.<sup>516</sup></p>
---	--

#### Sobre que la *nafs* “olvida” (*nasiya*)

<i>KY</i>	<i>Uthūlūjiyā</i>
<p>[Frg. 27] [§59] وللعقل مع النفس مخاطبة أخرى جسمانيّة، وهي اعلامه ايّاها حقارة الأشياء الجسمانيّة الطبيعيّة واختلافها وتضادّها، واعلامه ايّاها أنّ الذى هي ساهية عنه من فوائد عالمها، افضل وأشرف ممّا هي متعلّقة به من هذه الجسمانيّات المتضادات المختلفة،</p>	<p>[Frg. 25] [VIII, §69-70] فإن كان هكذا، رجعنا إن الذّكر إنّما يبدأ من السماء لأن النفس إذا صارت كالأشياء السمائية ذكرتها وعلمت أنّها هي التي تعرف قبل أن تصير في العالم السفلى. فليس الآن بعجب أن تكون النفس إذا صارت في السماء وُفّعت هناك تذكر</p>

<sup>515</sup> KYEC, p. 33. KYEG, p. 94. KYTC, p. 50. KYTW, pp. 62-63.

<sup>516</sup> ThAE, pp. 24-25. ThAT, p. 229.

<p>فيظهر زهدا في هذا العالم، وتنسأ وترغب في اللحق لعالمها، فتطلب الفوائد العقلية المحضة التي بخل خلاصها وفوزها وراحتها.<sup>517</sup></p>	<p>حال الأشياء التي رأت وفعلت في هذا العالم السفلي. وأن تذكر الأشياء السمائية لأنها ثابتة قائمة بتلك الأجرام والأشكال الأولى لم تتغير ولم نستحل عن جوهر ها وأشكالها.<sup>518</sup></p> <p>[...]</p> <p>[VIII, §76] [Frg. 26] ونقول بقول مختصر إن النفس المنتقلة من مكانٍ إلى مكانٍ، المستحيلة من كونٍ إلى كونٍ، هي ذات ذكرٍ، لأن الذكر إنما هو للأشياء الماضية التي قد فُرع من كونها. فلذلك صار للقائل هاهنا مساغٌ أن يقول إن النفس ذاتٌ ذكرٍ. فأما الأنفسُ الثابتة في مكانٍ واحدٍ فلا يغيب عنها شيء مما في ذلك المكان.<sup>519</sup></p>
---	---

**Sobre el “anhelo” (*shawq*) de la *nafs* por el ‘*aql*  
y su “incapacidad” (‘*ajz*) para ascender al lugar del ‘*aql***

<i>KY</i>	<i>Uthūlūjiyā</i>
<p>[§60] [Frg. 29] وأما ما يخاطب العقل النفس من جهة الروحانيات، فأوله الشوق الدائم الذي افاض عليها، فتراها أبداً مشتاقاً متحنناً الى علتها. فاذا تصوّرت الشوق المفاض عليها من جهة العقل نحوه، تراها متبشرة مسرورة ناسية تعلّقها بالطبيعة، بل كأها</p>	<p>[I, §5] [Frg. 28] والعقل إذا قبل الشوق سُفلاً تصوّرت النفس منه. فالنفس إذن إنما هي عقلٌ تصوّر بصورة الشوق. غير أن النفس ربما اشتاقت شوقاً، وربما اشتاقت شوقاً جزئياً. فإذا اشتاقت شوقاً كلياً صورت الصور الكلية فعلاً ودبّرتّها تديراً عقلياً كلياً من غير</p>

<sup>517</sup> KYEC, p. 34. KYEG, p. 95. KYTC, p. 51. KYTW, p. 63. Sobre el mismo tópico, ver también §§ 33, 35, 59, 60 y 65.

<sup>518</sup> ThAE, pp. 102-103. ThAT, p. 75.

<sup>519</sup> ThAE, pp. 104. ThAT, p. 77.

<p>متجرّدة متخلّية عنها تأثير الطبيعيات. فلا تزال تكتسب من فوائده ما يمكنها حمله واحاطتها به. فاذا أعجزها صعوبة المسلك، هبطت منها كليلة تعبئة نصبة من جهة الهبوط لا من جهة الصعود.</p>	<p>أن تفارق عالمها الكلّي.<sup>521</sup></p>
<p>[Frg. 30] [§61] والعقل مع النفس خطاب آخر روحانيّ، وهو افاضة العجز عليها عن نيل جميع فوائد العقل. فهي أعنى النفس بين شوق وعجز من افاضة العقل لمخاطبته الروحانيّة معها. فلا تزال تكتسب الشوق، وتقف بالعجز عن السلوك الى غير مقدارها ومرتبته. فلو كانت الافاضة عليها بالوق وحده، من غير افاضة عجز، لبطلت ذاتها، اذ لم تحط بما تريده، ولم يكن العجز مفاضاً عليها من علّتها. وهكذا لو كانت الافاضة عليها بالعجز من غير افاضة شوق، لبقيت ناقصة ولم تستفد شيئاً، أو لم تعلم أنّ الشوق والعجز افاضهما عليها لما وأى واجباً عليه للمبدع نفيّاً واثباتاً. فالنفي كالعجز، والاثبات كالشوق.<sup>520</sup></p>	<p><b><i>Risālah fī al-‘ilm li al-ilāhī</i></b></p> <p>[Frg. 31] [§208] وإذا أراد العقل أن يعرف الباري تعالى واجتهد في معرفته وظن أنه قد عرف شيئاً منه، فإنما يزداد منه بُعداً. وذلك أن ما ينفلت من صفته أكثر مما ينال منه.<sup>522</sup></p>
<p><b>Sobre el “cansancio” (<i>ta‘ab</i>) y la “fatiga” (<i>naṣab</i>) de la <i>nafs</i></b></p>	
<p><b><i>KY</i></b></p>	<p><b><i>Uthūlūjiyā</i></b></p>
<p>[§60, ya citado.]</p>	<p>[Frg. 32] [I, §28] وقال إنّ مَنْ حرص على ذلك وارتقى إلى العالم الأعلى جُوزى بأحسن الجزاء اضطراراً.</p>

<sup>520</sup> KYEC, pp. 33-34. KYEG, p. 94-95. KYTC, p. 50-51. KYTW, p. 63.

<sup>521</sup> ThAE, p. 19. ThAT, p. 219.

<sup>522</sup> ThAE, pp. 181-182. ThAT, p. 355.

	<p>- فلا ينبغي لأحدٍ أن يفتر عن الطلب ولحرص في الارتفاع إلى ذلك العالم، وإن تعب ونصب، فإنّ امامه الراحة التي لا تعب بعدها ولا نَصَب.<sup>523</sup></p>
	<p>[Frg. 33] [VII, §46] والنفس الكلية تدبّر الجرم الكلّي ببعض قوّتها بلا تعب ولا نَصَبٍ، لأنها لا تدبّره بالفكرة كما تدبّر أنفسنا أبداننا، بل إنّما تدبّره تدبيراً عقلياً كلياً لا فكرة ولا رويّة. [...] [Frg. 34] [VII, §48] فأما النفس الجزئية التي في هذه الأبدان الجزئية فإنّها ريفةٌ شريفةٌ أيضاً تدبّر الأبدان تدبيراً شريفاً، غير أنّها لا تدبّرها إلا بتعبٍ ونَصَبٍ لأنها إنّما تدبّرها بفكرة وروية [...] . [Frg. 35] [VII, §50] فإن قويت النفس على وفض الحسن والأشياء الحسنية الدائرة ولم تتمسك بها دبّرت هي هذا البدن بأهون السمي بغير تعبٍ ونَصَبٍ، وتشبهت بالنفس الكلية وكانت كهئتها في السيرة والتدبير ليس بينهما فرق ولا خلاف.<sup>524</sup></p>
	<p>[Frg. 36] [VIII, §174] فإن قال قائل فإذا رأى العقل الفالم وعرفه، فما الذي يخبرنا عند؟ فنقول إنه</p>

<sup>523</sup> ThAE, p. 23. ThAT, p. 227.

<sup>524</sup> ThAE, p. 91. ThAT, p. 251.

	<p>يخبرنا أنه رأى فعلَ الباري الأول وهو العالم العقليّ الذي هو علته، وأن ذلك العالم فيه جميع الأشياء بلا تَضَب ولا تَعَب ولا جد يدخل عليه، وأنه يلتذ بالأشياء التي تولدت منه فيمسكها عنده ليفرح بنور وبحسن الأشياء التي ولدها.<sup>525</sup></p>
	<p>[Frg. 37] [X, § 149] وليس في الجياء التي هناك تعب ولا تَصَب لأنها حياة نقيّة عذبة، والشئ ذو الحياة الفاضلة ليس يتعب ولا يدخل عليه الألم، لأنها لم تزل كاملة منذ أُبدِعت غير ناقصة، ولذلك لا تحتج إلى النَّصَب والتعب.<sup>526</sup></p>
<p><b>La experiencia de la <i>nafs</i> en el mundo del 'aql</b></p>	
<p><b><i>KY</i></b></p>	<p><b><i>Uthūlājīyā</i></b></p>
<p>[Frg. 39] [§65] نرجع الى مرادنا في هذا الينبوع، فنقول انّ بحدوث السكون العقليّ في النفس تنفتح الفوائد العقلية، فلا تنغلق حتّى يزول السكون بميلها الى الطبيعيات السائلة، ولو كان ذلك بأدنى ميل لا تحسبه النفس، ويتبيّن لك ذلك عند التفكّر. فرمّا يمتدّ لك فتح أشياء متعلّقة بفوائد عقلية، فتصعد في الاحاطة صعوداً نورائياً روحانياً. فتجد نفسك فاترة بلا زمان ولا مسافة. فتعلم من جهته أنّ السكون الذي هو مركب بحث</p>	<p>[Frg. 38] [X, § 149] إنّى ربما خلوتُ بنفس وخلعتُ بدنى جانباً وصرْتُ كأنى جوهر مجرّد بلا بدن فأكون داخلاً في ذاتي واجعاً إليها خارجاً من سائر الأشياء. فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقي له متعجباً بهتاً، فأعلم أنّى جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهي ذو حياة فعّالة. فلما أيقنت بذلك ترقّيت بذاتي من ذلك العالم إلى العالم الإلهي، فصرْتُ كأنى موضوع فيها متعلّق</p>

<sup>525</sup> ThAE, pp. 118-119. ThAT, p. 406.

<sup>526</sup> ThAE, p. 156. ThAT, p. 387.

<p>بها، فأكون فوق العالم العقليّ كلّهُ، فأرى كأني واقفٌ في ذلك الموقف الشريف الإلهي، فأرى هناك من النور والبهاء ما لا تقجر الألسن على صفته ولا تعيه الأسماع. فإذا استغرقني ذلك النور والبهاء ولم أفتو على احتماله هبطت من العقل إلى الفكر والروية. فإذا صرّ في عالم الفكرة والروية حجبت الفكرة عنّي ذلك النور والبهاء، فأبقى متعجباً أني كيف انحدرت من ذلك الموضوع الشامخ الإلهي وصرّ في موضع الفكرة بعد أن قويت نفسي على تخليف بدنها والرجوع إلى ذاتها والترقي إلى العالم العقليّ ثم إلى العالم الإلهي حتى صرت في موضع النور الذي هو علّة كل نور وبهاء.<sup>528</sup></p>	<p>النفس، قد انقلب من يدها من جهة ميل إلى ضدّه، وهو الميل إلى الطبيعيات ذوات الحركات المتضادة السائلة. وربما يتبدى المفكر في التفكير ثانياً فيما فاته من الاحاطة بما فكر، فيصعد كما صعد أولاً ويجاوز المقدار الذي صعد فيه في أول الحال بمقدار مساعدة السكون العقليّ. ثم يجد نفسه فاترة كالحال الأول من جهة عدم السكون بميله إلى الطبيعيات المتحرّكة. فيهذا التمثيل تتصل فوائد العقل بالنفس.<sup>527</sup></p>
--	---

#### Sobre la incognoscibilidad del ser infinito

<i>KY</i>	<i>Uthūlūjiyā</i>
<p>[Frg. 41] [§73] وإيضاً فإنّ عدم النهايات في الأيسيات يوجبه التجاهل ورفع المعارف عنها، لأنّ العير المتناهي غير المعروف، لا عند ذاته ولا عند غيره. فلم تجد شيئاً في المخلوقات والمبدعات إلا وهو معروف، أمّا عند غيره وأما عند نفسه، حتى العقل الذي هو أول مبدع إنما سمّي عقلاً لأنّه عقل ذاته، وأحاطت معرفته بذاته. فما دونه، فمن هذه الجهة وجب تناهي</p>	<p>[IX, §20] [Frg. 40] وما لا نهاية له فليس بمعلوم مفهوم [...] <sup>530</sup>.</p>

<sup>527</sup> KYEC, p. 36. KYEG, p. 98. KYTC, pp. 54-55. KYTW, pp. 64-65.

<sup>528</sup> ThAE, p. 22. ThAT, p. 225.

<sup>530</sup> ThAE, p. 123. ThAT, p. 181.

<p>الأيستيات، ورفع التناهي عن اللبس، لأنّه لا يعرف الليس البتّة بوجه من الوجوه.<sup>529</sup></p>	
<p align="center"><b>Sobre la inefabilidad de Dios</b></p>	
<p align="center"><i>KY</i></p>	<p align="center"><i>Kalimāt al-shaykh al-yūnānī</i> (<i>Ṣiwān al-ḥikmah</i>)</p>
<p>[Frg. 43] [§74] أنّما حُكِم أنّ السؤال عن لمية ما لا يدرك كيفية كونه محال ممتنع. فأمّا اذا أحاط الانسان بكيفية كون شيء، ثمّ طلب لميته، كان ذلك مستقيماً جائزاً في العقل. ومثال ذلك كمن وقف على كيفية كون النبات من الطبائع بمعونة حركات الأجرام العلوية، جاز له أن يطلب لمية كونه، ويمكنه الاحاطة به [...] <sup>531</sup>.</p>	<p>[Frg. 42] [IX, §8] وقل إنّ الفاعل الأول جل وعز أبدع الأشياء كلها بغاية الحكمة لا يقدر أحد أن ينال علل كونها، ولم كانت على الحال التي الآن عليها، ولا أن يعرفها كُنّه معرفتها، ولم صارت الأرض في الوسط، ولم كانت مستديرة ولم تكن مستطيلة ولا منحرفة.<sup>532</sup></p>
<p>له أن يطلب لمية كونه، ويمكنه الاحاطة به [...] <sup>531</sup>.</p>	<p align="center"><i>Uthūlājīyā</i></p>
	<p>[Frg. 44] [V, §34-35] وإذا كان إبداع غاية الشيء مع أول كونه لم يقل لم كان ذلك الشيء، لأن لم إنّما يقع على تمام الشيء. فإذا كان تمام الشيء مع أول كونه سواء، إذا كنت عرفت ما الشيء علمت لم كان. وذلك أن المائية إنّما تقع على كون الشيء الذاتي الطبيعي. فإذا كان حدوث أول الشيء وآخره معاً، ولم يكن بينهما زمان، استغنيت بمعرفة الشيء عن لم كان. وذلك أنك إذا عرفت ما هو، عرفت لم كان أيضاً كما وصفنا.<sup>533</sup></p>

<sup>529</sup> KYEC, pp. 39-40. KYEG, p. 102. Esta *yanbu* ' no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 67.

<sup>531</sup> KYEC, p. 40. KYEG, p. 103. KYTC, p. 56. KYTW, p. 67.

<sup>532</sup> ThAE, p. 197. ThAT, p. 484.

<sup>533</sup> ThAE, pp. 70-71. ThAT, p. 437.

	<p>[Frg. 45] [V, §43] ونقول كما أن هذا العالم مركب من أشياء متصل بعضها ببعض فكون العالم كالشيء الواحد الذي لاخلاف فيه ويكون إذا علمت ما العالم، علمت لم هو.<sup>534</sup></p>
<b>Sobre las “facultades” (<i>quwwah</i>, pl. <i>quwāt</i>) del ‘<i>aql</i></b>	
<b><i>KY</i></b>	<b><i>Uthūlūjiyā</i></b>
<p>[Frg. 46] [§76] اذ يكون توهم تلك الأشياء مع شرف جوهرية العقل دفعة واحدة، كانت في ذات الابداع غير متأخرة عنه، وتتشعب الى سبعة من الشعب. أحدها الدهر [...].</p> <p>[§77] والثاني، الحق [...].</p> <p>[§78] والثالث، السرور [...].</p> <p>[§79] والرابع، البرهاب [...].</p> <p>[§80] والخامس، الحياة [...].</p> <p>[§81] والسادس، الكمال [...].</p> <p>[§82] والسابق، الغيبة [...].<sup>535</sup></p>	<p>[VIII, §125, ya citado.]</p>
<b>Sobre la relación entre la <i>nafs</i> universal y las <i>anfus</i> particulares</b>	
<b><i>KY</i></b>	<b><i>Uthūlūjiyā</i></b>
<p>[Frg. 48] [§88] [...] ما في الانسان جزء من النفس الكلية، اذا احتذى فعلها بفعلها.</p> <p>[...]</p>	<p>[Frg. 47] [VII, §41] ونزيد أن نبين رأينا في ذلك ونثبته ونخرجه فنقول إن النفس لا تهيض بأسرها إلى هذا العالم السفلى الحسى. لا النفس الكلية ولا أنفسنا، لكنه</p>

<sup>534</sup> *ThAE*, p. 72. *ThAT*, p. 437.

<sup>535</sup> *KYEC*, pp. 41-43. *KYEG*, p. 105-106. *KYTC*, pp. 57-59. *KYTW*, pp. 68-69.



<p>يبقى منها شيء في العالم العقلي لا يفارقه لأنه لا يمكن أن يكون الشيء يفارق عالمه مفارقة تامة إلا بفساده والخروج من ذاته. فالنفس، وإن كانت هبطت إلى هذا العالم، فإنها متعلقة بعالمها لأنه قد يمكن أن تكون هناك ولا تخلو من هذا العالم.<sup>537</sup></p>	<p>[Frg. 49] [§90] [...] علمنا أنّ النفس التي للنسان، أنّها هي جوهر من نفس كليّة لا أثر. ولو كانت أثراً، لأستوت حالاتها.<sup>536</sup></p>
---	--

**Sobre que la *nafs* “compuso” (*rakkaba*) el mundo**

<i>KY</i>	<i>Kalimāt al-<u>shaykh</u> al-yūnānī</i>
<p>[Frg. 51] [§96] إنّ النفس الكلّية لم يخف عليها شيء ممّا أرادت أن يكون من حركات الفلك على غايته ونهايته. فركبتها على من أرادت، واختارت بما استفادته من علّتها التي هي العقل. فبلغت من حركاتها واتّصالاتها واقتراعاتها على ما اختارت أوّلاً لظهورها. ولا تحتاج النفس إلى تغيير شيء من أحوالها، وليس ما يظهر من جبريّة حركاتها وأفعالها بخارجة عن مراد النفس الكلّية، بل تتفق جبريّة حركاتها بأوليّة اختيار علّتها، ولا تجاوز من قصدها إلّا إلى سبيل مجازفة.<sup>538</sup></p>	<p>[Frg. 50] [I, §§57-58] ولها من ذاتها آخر لأنّ لكنّ لكلّ شيء من الأشياء عاملاً خاصّاً لا يُشركه في عمله غيره فالنفس يعقل من تلقل ويعمل عملاً آخر من ذاتها. وذلك إنّها إذا ألقت بصّرها على ما فوقها أعني على العقل كانت عالمةً وإذا ألقت بصّرها على ذاتها رتبت ما تحتها ودبرته واستولت عليه وكانت هي القيمة عليه وهي التي يفيض الصبورة والحلية الحسنة.<sup>539</sup></p>

**Las cosas del mundo físico son causa de “corrupción” (*ifsād*) o “manifestación” (*izhār*), dependiendo de si son consideradas como un “instrumento” (*āla*) o un “propósito” (*qaṣd*) en sí mismo**

<i>KY</i>	<i>Uthūlūjiyā</i>
-----------	-------------------

<sup>536</sup> KYEC, pp. 41-43. KYEG, p. 105-106. KYTC, pp. 57-59. KYTW, pp. 68-69.

<sup>537</sup> ThAE, p. 90. ThAT, p. 249.

<sup>538</sup> KYEC, pp. 49-50. KYEG, p. 115. Esta *yanbu* ‘no es traducida por H. Corbin. KYTW, pp. 74-75.

<sup>539</sup> Este fragmento no es incluido en la Badawī ed., como se especifica en C. S. Lewis (Lewis, 1959: 490). ThAT, pp. 235 y 237. El texto árabe, con una traducción italiana, se incluye en D’Ancona, 2003, pp. 240-241.

<p>[Frg. 52] [IX, §10] والجزء الواقع تحت الفساد هو الآلة. وإنما صارت الآلة تفسد ولا تبقى، لأن الآلة إنما تراؤ الحاجة ما، والحاجة إنما تكون زماناً.</p> <p>[Frg. 53] [§11] وفي طبيعة الآلة تفسد ولا تبقى [...] <sup>541</sup></p> <p>[Frg. 54] [§99] وربما كان ظهور ما في العالم سبباً لشيئين لافسان</p> <p>واظهار .افساد لآلة واظهار لقصد، يقنى انّ الفلك دائماً يخرج المواليذ الفوج بعد الفوج من غير فترة، فمنهم آلة ظهور المقصود، ومنهم غير آلة. فاذا ملأ العالم من الآلة للمقصود، أفناه واظهر المقصود وبسط اشخاصاً يشاكلونه في الطبع. فمن وصى من الاشخاص الذين هم في أيام ظهور الآلة لظهور المقصود، بأن يأكل ويشرب ويقصف ويكون نخاراً وبناء وحداداً وقصاباً ولا يهتمّ لأمر آخرته، خرج من الدنيا خائباً خاسراً. ومن اقتصر من الدنيا بقليل يكفيه، وأقبل على الفوائد العقلية، والعلوم الربانية، فقد جعل العالم آله. وإذا خرج منه، خرج فائزاً ناجياً، ووصل الى حظّه المقصود، فيلتذّ هناك في عالم النفس بما لا عين رأت، ولا اذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر. ومن جعله العالم آلة في المقصود، خسر الدنيا والآخرة، ذلك هو الخسران المبين. جعلنا الله ممّن يجعل العال آلة في اخراج المقصود. انه وليّ وليّه، وصلى الله على رسوله وآله الأطهار. <sup>540</sup></p>	
<p><b>Sobre el concepto de las “semillas” (<i>bizr</i>, pl. <i>buzūr</i>) físicas y metafísicas</b></p>	
<p><i>KY</i></p>	<p><i>Uthūlūjiyā</i></p>

<sup>540</sup> KYEC, pp. 50-51. KYEG, p. 115. Esta *yanbu* ‘ no es traducida por H. Corbin. KYTW, pp. 75-76.

<sup>541</sup> ThAE, p. 122. ThAT, p. 179.

<p>[Frg. 56] [§178] [...] العقل [...] هو أصل الأيسيات ومعدن الجواهر العلوية والسفلية، وفيه بروز الصور الرحانية الجسمانية [...].<sup>542</sup></p>	<p>[Frg. 55] [VII, §12] والدليل على أن الأشياء الطبيعية يمكن أن تقف ولا نسلك مَسْلُك الفعل. البُذْرُ الذى يُستودَعُ بطن الأرض فإن البذر يبدأ من مكان لا قَدَر له ولا وزن له كأنه شيء روحاني ليس بجرم.<sup>543</sup></p>
	<p>[Frg. 57] [VIII, §133] والدليل على أن الأشياء العالية الشريفة ليس بجثث ولا ذوات أقدار الأشياء الجثثية مثل البذور والنبات، فإن الشيء الشريف الكريم الذى في البذور والنبات ليس في الرطوبة الظاهر الواقعة تحت البصر، لكنه الشيء الخفي الذى لا يقع تحت البصر وهو الكلمة العقلية &lt;و&gt; العدد الجوهرى الذى فيه.<sup>544</sup></p>

Proclo	
Sobre la relación entre el 'aql y el cuerpo	
KY	Versión en árabe de la <i>Elementatio theologica</i>
<p>[Frg. 59] [§54] وكيف يشوب العقل الجسد وفي كل جزء من اجزاء الجسد له تصوير وتشكيل وتمثيل وإشارة وتوهم وإحالة الى حالة أخرى؟ فلو كان العقل مشوباً</p>	<p>[Frg. 58] [Prop. 80] "فصل في الحجرم ولا جرم وفي الكون". كل جرم من شأنه الانفعال، وكل لا جرم من شأنه</p>

<sup>542</sup> KYEC, p. 91. KYEG, p. 167. KYTC, p. 118. KYTW, pp. 107. Donde el texto dice بروز, P. Walker propone leer بزر o su plural بزور (Walker com., p. 186).

<sup>543</sup> ThAE, p. 86. ThAT, p. 245.

<sup>544</sup> ThAE, p. 113. ThAT, p. 273.

<p>بالجسد، كان العقل يتوهم احالة ذاته عند احالة الجزء المشوب به من الجسد. واذا توهم احالة ذاته، امتنع عليه التصوير والتشكيل. وليس يمتنع عليه التصوير والتشكيل في وقت من الاوقات. فليس العقل اذا يشوب شيئاً من أجزاء البدن. فاذاً العقل مجرد غير مشوب بشيء من الجسد.<sup>545</sup></p>	<p>الفاعل. أمّا أحدهما فهو في ذاته ضعيف، وأمّا الآخر فهو في ذاته غير منفعل ولا قابل التأثير، غي أنّ لا جرم ربّما ينفعل من أجل اتصاله الجرم، والجرم ربّما يفعل من أجل اتصاله مع لا جرم. أمّا الجرم فهم متجزئ، فلذلك صار منفلاً لآثار متجزئاً إلى ما لا نهاية له. فأما لا جرم فإنّه مبسوط لا ينفعل ولا يقبل الآثار، وذلك أنّ الشيء الذي لا جزء له يقبل التجزئة، وما لا تركيب له لا يقبل الاستحالة. فإن كان هذا على ما وصفنا، لم يكن شيء من الأشياء فاعلاً إلاّ الشيء الذي لا جرم له فقط، إذ كان الجرم لا يفعل شيئاً بل إنّما يقبل الانفعال والتجزئة فقط. فإن قال قائل إنّنا قد نرى أجراماً كثيرة فاعلة، فلنا إنّ لكن فاعل قوّة يفعل بها، فإنّ ألفي جرم فاعل فليس بأنه جرم لكنّ بالقوّة التي فيه. وذلك أنّ كلّ جرم لا كيفيّة له ولا قوّة بأنّه جرم، وإنّما كانت القوّة فيه باستفادته، فإذا ما فعل فإنّما يفعل بالقوّة التي استفادها وعلى هذه الصفة تكون الأشياء التي لا جرم لها، أقول إنّها تستفيد الانفعال من قبل طبيعة الأجرام التي هي فيها وتقبل التجزئة وإن كانت في جواهرها لا تتجزأ ولا تقبل الانفعال</p>
---	---

<sup>545</sup> KYEC, p. 31. KYEG, p. 91. Esta *yanbu* ' no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 61.

	والآثار. <sup>546</sup>
--	-------------------------

Pseudo-Ammonio	
Sobre el concepto de <i>hūwīyyah</i>	
<i>KY</i>	<i>Kitāb Amūnyūs</i>
[§22] [Ya citada.]	[Frg. 60] [V: 1] وأما أنبادقليس فإنه كان يقول إنّ البارئ جلّ وعلا لم تزل هويّة فقط إلّا أنّه لم تزل بها أزليته إلى الدهر بل لم تزل كلّ أزليّة تحتها.
	[V: 2] وهو العلم المحض وهو الإرادة المحضة وهو الجود والعزّ والقدرة والعدل والخير والحقّ لا أنّ هناك قوئ مسمّاة بهذه الأسماء بل هي هويّته.
	[V: 3] وهو هذه كلّها مبدع فقط لا أنّه مبدع من شيء ولا أنّ شيئاً كان معه. <sup>547</sup>
	[Frg. 61] [V: 15] فإذا قال هو ولا شيء فقد نفى الشيء واللاشيء وصيّرها مبدعين ونفى كلّ صورة بسيطة أو مركّبة مع الهويّة وصيّّر كلّ شيء مبدعاً وهو علّة فقط. <sup>548</sup>
	[Frg. 62] [XI: 5] ولا هويّة تشبهه وكلّ هويّة مبدعة منه. <sup>549</sup>

<sup>546</sup> Endress ed. (1973), pp. 31-32 [del texto árabe]. Endress trad. (1973), pp. 284-285. El texto se basa en la prop. 80 de la *Elementatio theologica* de Proclo. El texto griego se encuentra en *ETE*, pp. 74 y 76 y *ETT*, pp. 75 y 77.

<sup>547</sup> *PAE*, p. 37. *PAT*, p. 82.

<sup>548</sup> *PAE*, p. 38. *PAT*, p. 83.

<sup>549</sup> *PAE*, p. 45. *PAT*, p. 86.

	<p>[Frg. 63] [XII: 36] بل إنما هناك هويّة فقط هي الحكمة المحضة والحقّ المض والعزّ المحض والوجود المحض والخير المحض.</p> <p>[XII: 37] لا أنّ هناك صوراً نكثرت مثل ما تكثّر في العنصر بل هي هويّة فقط.<sup>550</sup></p> <p>[Frg. 64] [XIII: 23] ولا تدرك العقول إلّا من جهة آثار فأما من جهة جوهرية هويّة غير مدرك من جهة من الجهات.<sup>551</sup></p> <p>[Frg. 65] [XIV: 5] فهو فوق الصفات العلوية الروحانية غير مدرك من نحو هويّته.<sup>552</sup></p>
<b>Sobre la diferencia ontológica entre <i>aḥāṭa</i> y <i>sabaqa</i></b>	
<b><i>KY</i></b>	<b><i>Kitāb Amūnyūs</i></b>
<p>[Frg. 67] [§37] إنّ كلّ محيط يكون أشرف من المحاط به لا محالة وأسبق وجوداً، وآلاً فتمتنع عليه الاحاطة، لأنّه ان كان المحاط به في الوجود أسبق من المحيط به، ثمّ وُجد المحيط بعد المحاط به، كان المحاط به مرّةً غير محاط به من جهة سبقه، ومرّةً محاطاً به من جهة وجود محيط به بعد وجوده.<sup>553</sup></p>	<p>[Frg. 66] [IV: 4] لأنّ العقل مبدع والمبدع مسبوق بالمبدع ولا يدرك المسبوق السابق أبداً.</p> <p>[IV: 5] فإذا كان المسبق لا يدرك السابق فكيف يجوز أن يصف المسبق السابق.<sup>554</sup></p>
<b>Sobre la inefabilidad de Dios</b>	
<b><i>KY</i></b>	<b><i>Kitāb Amūnyūs</i></b>

<sup>550</sup> PAE, p. 48. PAT, pp. 88-89.

<sup>551</sup> PAE, p. 50. PAT, p. 90.

<sup>552</sup> PAE, p. 51. PAT, p. 91.

<sup>553</sup> KYEC, p. 22. KYEG, pp. 79. KYTC, pp. 41-42. KYTW, p. 54.

<sup>554</sup> PAE, p. 36. PAT, p. 81.

[§74, ya citado.]	[Frg. 68] [IV: 3] فاذا كان هذا هكذا فقولنا إنّ صورة ما في هذا العالم المبدع لم تكن عنده أو كانت أو كيف أبدع ولم أبدع محال. <sup>555</sup>
<b>Sobre la relación entre la <i>nafs</i> universal y las múltiples <i>anfus</i> particulares</b>	
<b><i>KY</i></b>	<b><i>Kitāb Amūnyūs</i></b>
[Frg. 70] [§89] وأيضاً فإنّ الأثر لا يقصد الوقوف على علّتي التي هي تأثير مؤثره فضلاً عن الوقوف على مؤثره، كما قصد هذا الأثر بزعمه ادراك السابق الذي هو علّة التالى والمؤثر بدعواه. فلّما وجدنا الانسان بنفسه الجزئية يقصد ادراك معرفة كليّته، علمنا وتيقّنا أنّ ما فيه من النفس جزء من نفس كليّة، لا أثر كما زعم من لا علم له ولا تمييز. <sup>556</sup>	[Frg. 69] [XXIV: §10] وانظروا إلى المقطوع، وانظروا إلى القطع. [XXIV: §11] فالقاطع هو المؤثر أثره في الشيء. [XXIV: §12] والمقطوع هو المؤثر فيه القابل لأثر المؤثر. [XXIV: §13] فالأثر ليس هو المؤثر ولا المؤثر فيه. [XXIV: §14] فإن كان الاثر الذي من المؤثر هو المؤثر والمراد لا محالة وجب من هذه القضية أن يكون المؤثر هو المؤثر لا محالة لأنّ المؤثر هو الأثر والأثر هو المؤثر ما دام في المؤثر خاصيّة جوهريّة المؤثر وإنّما انتقلت انتقال قوّة حتّى صارت المؤثر فيه. [XXIV: §15] فلا بدّ أن تجرى هذه القضية على طريق الأثر. [XXIV: §16] ولكن على طريق المنطق <فإن> كان <الأثر> لا صورة له قائمة بل هو المؤثر والمؤثر

<sup>555</sup> PAE, p. 36. PAT, p. 81.

<sup>556</sup> KYEC, p. 46. KYEG, pp. 110-111. KYTC, pp. 67-68. KYTW, p. 72.

	<p>فيه فلا بدّ أن يكون المؤثّر فيه هو المؤثّر.</p> <p>[XXIV: §17] وإن كان هذا جائزاً جاز أيضاً أن</p> <p>نقول إنّ المبدع هو المبدع.<sup>557</sup></p>
<b>Sobre el concepto de que hubo una originación previa a la primera originación</b>	
<b><i>KY</i></b>	<b><i>Kitāb Amūnyūs</i></b>
<p>[Frg. 72] [§149] والذي قال أنّ الباري – جلّ وعزّ –</p> <p>أبدع هذا العالم وصرفته كانت معلومة عنده قبل</p> <p>الابداع، اذا زعم أنّه ان لم تكن الصورة عنده معلومة،</p> <p>فقد ألدع ما لم يعلمه [...]. فأما المبدع الذي يبدع</p> <p>الشيء لا من شيء، فلا يحتاج الى علم ما يبدعه، اذ</p> <p>لا شيء هو وجود يكون لأتية الصورة فيه بما دون علم</p> <p>المبدع.</p> <p>[§151] وإنّ اكتساب العالم للصورة المتصورة في</p> <p>المصنوعات آية عجز الصانع عن الظهار شيء لم يتقدّم</p> <p>عليه صورته. فأما المبدع الحقّ الذي أمره أبداع، فلا</p> <p>يحتاج أن يكون صورة ما يبدعه معلومة عنده، لتكون</p> <p>حكيمته وقدرته في غاية الكمال والهيئة. ألم ترّ الى أدنى</p> <p>المبدعات في الكليّة – وهى الطبيعة – كيف تظهر</p> <p>الأشياء الطبيعيّة بقوّتها الموهوبة لها من علّتها من غير</p> <p>تصوير لها صورة علميّة؟ بل قوّتها قوّتها الموهوبة لها تضع</p>	<p>[Frg. 71] [II: §1] قال ثاليس إنّ القول الذى لا</p> <p>مردّ له هو أنّ المبدع كان ولا شيء مبدع.</p> <p>[II: §2] وأبداع الذى أبداع ولا صورة له عنده في</p> <p>الذات.</p> <p>[II: §3] لأنّ قبل الإبداع إنّما هو فقط والصفات كلّها</p> <p>في هو هو.</p> <p>[II: §4] وإذا كان إنّما هو فقط فليس يقال حينئذ</p> <p>جهة وجهة بل هو وكيف هو وبما هو وعلى ما هو</p> <p>داخل في هو هو.</p> <p>[II: §5] والإبداع إنّما هو تأسيس شيء ممّا لم يكن.</p> <p>[II: §6] وتأسيس الشيء إذا أُتيس ليس يكون حينئذ</p> <p>نحو ذات المؤيّد بل نحو ما هو خارج منه.</p> <p>[II: §7] فلا محالة أنّه لم يكن لذلك المؤيّد صورة البتّة</p> <p>وإلا فليس هو بمؤيّد.</p> <p>[II: §8] فإذا كان هو مؤيّد الأشياء فالتأسيس لا من</p>

<sup>557</sup> PAE, p. 73. PAT, p. 107.



<p>كلّ شيء موضعه وتنزله منزله. كذلك نقول أنّ المبدع الذى هو كان ولا شيء معه، أمره ابداع محض وحق محض وعلم محض وكلمة محضة، مبدع العالمين بما فيهما ولا تكون صورهما معلومة عنده.</p> <p>[152] [...] ونحن فنزه المبدع الأول - الذى هو اسابق - عن التضاد والاختلاف، فضلاً عن الابداع المحض الذى هو علّة المبدع عن كلّ الاختلاف والتضاد.</p> <p>[153] وقد وتّب الحكماء العالمين بعضها تحت بعض. فقالوا أنّ الالم المركّب هو فى أفق الطبيعة، والطبيعة فى أفق النفس، والنفس فى أفق العقل، والعقل لا فى أفق شيء، بل هو والابدع شيء واحد بعد الابداع، وقلب الابداع لا شيء موجود. [...] <sup>558</sup></p>	<p>شيء متقادم ولا شيء إنّها هو مؤيّد.</p> <p>[II: §9] فإذا كان كذلك فمؤيّد الأشياء لا يحتاج إلى أن يكون عنده صورة الشيء بأيسرته.</p> <p>[II: §10] وإلا فقد لزمه إن كانت الصورة عنده أن يكون مقارناً للصورة التى عمده لأنّ من كانت الصورة عنده قائمة منفصلة فلا محالة مقارن لتلك الصورة.</p> <p>[II: §11] والمبدع الأول إذا بلغ ما لا غاية بعده فإنّه لا يلزمه أن تكون الصورة عنده وإلا فليس هو مبدعاً.</p> <p>[II: §12] ولو كانت الصورة عنده لم يكن مبدعاً.</p> <p>[III: §1] قال فلوطرخس إنّ البارئ جلّ وعلا لم يزل الأزليّة التى هي أزليّة الأزليّات.</p> <p>[III: §2] وهو مبدع فقط.</p> <p>[III: §3] وكلّ مبدع ظهرت صورته فى حدّ الإبداع فقد كانت صورته فى علمه الأول والصور بلا نهايه.</p> <p>[III: §4] ولولم تكن الصورة معه فى أزليّته لم تكن لتبقى.</p> <p>[III: §5] ولولم تكن قائمة باقية لكانت تدثر بدثور الهيولى.</p> <p>[III: §6] ولو كانت تدثر الهيولى لما كان رجاء ولا خوف.</p>
--	--

<sup>558</sup> KYEC, pp. 76-78. KYEG, pp. 150-152. Esta *yanbu* ' no es traducida por H. Corbin. KYTW, pp. 96-97.

	<p>[7]: III] ولكن لما صارت الصورة باقية دائمة ولها الرجاء والخوف كان ذلك دليلاً على أنّ الصورة أزليّة وكان ذلك دليلاً على أنّها لا تدثر.</p> <p>[8]: III] ولما عدل عنها الدثور ولم يكن له عليها قوّة كان ذلك دليلاً على أنّ الصورة أزليّة في علم البارئ.</p> <p>[9]: III] ولا يجوز في القول إلّا أحد هذين الوجهين إمّا أن نقول إنّّه أبدع ما في علمه وإمّا أن نقول إنّّه أبدع أشياء لا يعلمها.</p> <p>[10]: III] فإن قلنا إنّّه أبدع أشياء لا يعلمها فهذا من أسنع قول.</p> <p>[11]: III] وإن قلنا إنّّه أبدع ما في علمه فالصورة أزليّة بأزليّته.</p> <p>[12]: III] فهذا كان رأى فلوطرخس ومذهبه رأى غير صحيح.</p> <p>[1]: IV] أمّا كسنوفانس فإنّه كان يقول إنّ المدع الأول هو أنّيّة أزليّة، الإله الذى هو ينبوع الديموميّة والقدميّة.</p> <p>[2]: IV] لا يدرك بنوع صفة منطقيّة ولا عقليّة، مبدأ كلّ صفة وكل نعت منطقيّ وعقليّ.</p> <p>[3]: IV] فإذا كان هذا هكذا فقولنا إنّ صورة ما في</p>
--	--

	<p>هذا العالم المبدع لم تكن عنده أو كانت أو كيف أبدع ولم أبدع محال.</p> <p>[IV: §4] لأنّ العقل مبدع والمبدع مسبوق بالبدع ولا يدرك المسبوق السلبى أبداً.</p> <p>[IV: §5] فإذا كان المسبق لا يدرك السابق فكيف يجوز أن يصف المسبق السابق.</p> <p>[IV: §6] بل نقول إنّ المبدع أبدع كيفها أحبّ وكيفها شاء.</p> <p>[IV: §7] فهم هو ولا شيء معه.</p> <p>[IV: §8] وهذه الكلمة أعنى ولا شيء بسيط ولا مركّب معه هو مجمّع كلّ ما نطلبه من العلم.</p> <p>[IV: §9] لأنّك إذا قلت ولا شيء معه فقد نفيت أزليّة الصورة والهيولى وكلّ مبدع من صورة وهيولى وكلّ مبدع من صورة فقط.</p> <p>[IV: §10] ومن قال إنّ الصورة أزليّة مع أنّيته فليس هو فقط بل هو وأشياء كثيرة.</p> <p>[IV: §11] وإذا لزم أن يقال هذا القول فليس هو مبدع الصور بل كلّ صورة إنّما أظهرت ذاتها فعند إظهارها ذاتها ظهرت هذه العوالم.</p> <p>[IV: §12] وهذا أشنع ما يكون من القول.</p>
--	---

	<p>[IV: §13] فهذا كان مذهب كسنوفانس وقوله في هذا</p> <p>المنهاج.<sup>559</sup></p>
--	--

Aristóteles	
<p>Sobre el concepto de que la “existencia” (<i>wujūd</i>) de las cosas se da en cuatro “sentidos” (<i>ma‘anan</i>, pl. <i>ma‘ānin</i>): como “esencias” (<i>dhawāt</i>), “imágenes en el alma” (<i>humūm</i>), “discurso” (<i>qawl</i>) o “escritura” (<i>kitābah</i>) y dichos cuatro sentidos “corresponden” (<i>wāzā</i>) a las cuatro operaciones que constituyen la realidad.</p>	
<i>KY</i>	<i>Kitāb Aristūṭālīs fī al-‘ibārah</i>
<p>[Frg. 74] [183] وهكذا وقع بازاء حروف كلمة الله وجود الاشياء في الاربع معانٍ، وهى الذوات والهموم والقول والكتابة، يوازيها التأييد، والتركيب، والتأليف، والتأويل. أمّا التأويل، فانه يوازي ذوات الاشياء، اذ للمؤيد في كل شيء مما له ذات، دلالة وأعمال لما يدركه بالتأييد. وانّ التأييد من حيّز العقل، كذلك الاشياء ذوات المعاني ممّا قد أخرجه العقل.</p> <p>[184] وأمّا الهموم، فانه يوازي التركيب، اذ التركيب من جيز التالي. واما القول، فهو يوازي التأليف الذى افه الناطق بقوته، اذ يوازي التأليف للاصوات التى تكون بالقوة، وهو حيّز النطق عليه السلام. وأمّا الكتابة</p>	<p>[Frg. 73] [179] &gt;القول والفكر والشيء. الحق والباطل&lt;. قال: ينبغي أن نضع أولاً ما الاسم وما الكلمة، ثم نضع بعد ذلك / ١٦ / ما الإيجاب وما السلب، وما الحكم وما القول. فنقول: إن ما يُخْرَج بالصوت دالٌّ على الآثار التى في النفس، وما يكتب دالٌّ على ما يُخْرَج بالصوت. وكما أن الكتاب ليس هو واحداً بعينه للجميع، كذلك ليس ما يُخْرَج /ه/ بالصوت واحداً بعينه لهم. إلا أن الأشياء التى ما يُخْرَج بالصوت دالٌّ عليها أولاً -وهي آثار النفس- واحدة بعينها للجميع، والأشياء التى آثار النفس أمثلة لها، وهي المعاني، توجد أيضاً واحدة للجميع.<sup>561</sup></p>

<sup>559</sup> PAE, pp. 34-37. PAT, pp. 80-82.

<sup>561</sup> Badawī ed. (1980), cap. 1, p. 99. El texto de *De Interpretatione* se encuentra en el ms. de París BNF ar. 2346, la “edición de de ibn Suwār”. Este ms. contiene las *Categoriae* y demás partes del *Organon*. La traducción es presentada como siendo obra de Ishāq b. Hunayn, y parece haber tenido una historia similar a la del texto de las *Categoriae* incluido en el mismo ms. Ha sido editado dos veces, por I. Pollak (1913) y A. Badawi (1948). El texto de *De Interpretatione* se conserva en otros dos mss. Primero, está incluido como *lemmata* en el comentario que al-Fārābī realiza al texto (Kutsch y Marrow ed., 1960; Zimmermann ed.,

<p>فإنها توازى التأويل، اذ التأويل انما هو البيان ونقش  الصور العقلية في قلوب المرتادين. وليس في العالم شيء  الّا وهو يقبل الكتابة، من الخشب والمدر والانواع  والمعادن والحيوان، على أنّ التأويل يستخرج من كل  شيء ويستدلّ بكلّ شيء. وأمّا القول فانه لا يوجد الّا  في المتكلم، ويتكلم المتكلم بما لا يفهمه المخاطب ولا  يعلمه، على أنّ من قبل تأليف الناطق اكثرهم لا يعلمون  ولا يفقهون. وفي القول يقع الصدق والكذب، على أنّ  في حدّ للناطق يقع مرتبتان: مرتبة الايمان وهو الصدق.  ومرتبة النفاق. وهو الكذب.<sup>560</sup></p>	
---	--

1981). Segundo, un fragmento conteniendo una traducción anónima del pasaje 16a.1-17b.15 se conserva en el ms. de Berlín Petermann 9 [Berlin syr. 88] (Hoffmann ed., 1873: 55-61). La versión árabe traduce a partir de una fuente desconocida de ibn al-Muqaffa' o de su hijo (Krauss, 1933: 1-5). Es parte de una colección de epítomes de trabajos lógicos (Dānīshpazhūh ed., 1978) que contiene las versiones en árabe de Aristóteles más antiguas de las que se tenga constancia. El epítome del *Peri Hermeneias*, o *فريار مانيس* como aparece en el texto en árabe, se encuentra en las pp. 25-62. En el *Fihrist* de ibn al-Nadīm se menciona que Ishāq traduce el texto al árabe a partir de una versión en siríaco realizada por su padre, la cual no se conserva en la actualidad. Existen dos ediciones del texto árabe que se encuentra en el ms. BNF ar. 2346: (1) Isidor Pollak (1913), *Die Hermeneutik des Aristoteles in der arabischen Übersetzung*, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XIII, 1, Leipzig (con paginación separada para el texto en árabe, pp. 1-34) y (2) 'Abd al-Rahmān Badawī (1948), *Manṭiq Aristū*, vol. I, Cairo; reimpr.: 1980, Dār al-Qalam, Beirut, pp. 97-133. Existen dos ediciones de las otras traducciones al árabe de *De Interpretatione*: (3) la traducción al árabe, anónima, contenida en el ms. de Berlín ms. Petermann 9, es editada en Johann G. E. Hoffmann (1873), *De hermeneuticis apud Syros Aristoteleis*, Leipzig, pp. 55-61 y (4) el epítome de *De Interpretatione* traducido al árabe por ibn al-Muqaffa' es editado en Muḥammad Taqī Dānīshpazhūh (1978), *al-Manṭiq li-ibn al-Muqaffa'*. *Ḥudūd al-Manṭiq li-ibn Bahrīz*, Teheran [hijrī *shamsī* 1357, hijrī *qamarī* 1398], pp. 25-62. Para más información sobre los textos, consultar la web del The Oslo Arabic Seminar (OsAr), desde donde se pueden descargar todas las ediciones en árabe del texto: <http://folk.uio.no/amundbjo/OsAr.php>  
<sup>560</sup> KYEC, 92-93. KYEG, pp. 169-170. KYTC, pp. 120-121. KYTW, pp. 108-109.

## Apéndice D. El vocabulario político del *KY*

El término *siyāsah* aparece en cinco ocasiones, a lo largo de cuatro párrafos.

	<i>al-siyasah al-nāmūsīyah</i>	§27, <i>yanbu</i> ' 3
	<p>[Frg. 75] والمعنى الآجر: الكاف والمون بحروف الجمل سبعون، وهى السبعة من العشرات. فكانه ينبئك أنّ أمر الله الذي يقال له ارادة، انما أراد الله أن يظهر به الحروف العلوية السبعة التي بها أنشأ الصور الروحانية، وارد أن يقوم به الكواكب التي بها أنشأ الصور الجسمانية، واران أن يقوم به في العالم الجسمانيّ النطقاء السبعة لاقامة السياسات الناموسية، وأراد ان يقوم به الأعضاء السبعة المتفقة بعضها مع بعض في شخص الانسان، التي هها أنشاء الصنائات العجيبة البديعة.<sup>562</sup></p>	
Siyāsah	<i>al siyasat al-sharī'ah</i>	§140, <i>yanbu</i> ' 30
	<i>al-siyasah al-nāṭiqīyah</i>	
	<p>[Frg. 76] والناطق مفتاح جميع الألفاظ المنطقية المعبرة عن الفضائل العقلية والمركبات النفسية المخيرة عن صور الكونتن الفلكية. فيه -اعنى بالناطق- فتح جميع السياسات الشرعية من الكلمة. والأساس مفتاح جميع ما آل اليه &lt;من&gt; الأيسيات العقلية والمركبت النفسية والسياسات الناطقية. وهو الذي يضع كل شيء موضعه، وبه -اعنى الأساس- فتح جميع التأويلات العلمية من الكلمة.<sup>563</sup></p>	
	<i>darb min al-siyāsāh</i>	§177, <i>yanbu</i> ' 38
	<p>[Frg. 77] فان قال قائل فانّ ذلك ضرب من السياسة، يقال انّ الوعيد وعيدان وعيد جسماني ووعيد روحاني. فالجسمانيّ للملوك والبدان، والروحانيّ الأنبياء والأوراح. ولا يمكن أن يوعد الجسمانيّ الا بما يثبت عنده كفيته من ضرّ وحبس وما أشبهها، وانّ ظالما لم يثبت عنده لم ينزجر، فكيف يوعد النفس بشيء تنزجر عنه وهو غير ثابت، فصارت النفس أجها من البدن؟</p>	

<sup>562</sup> KYEC, p. 18. KYEG, p. 74. KYTC, p. 37. KYTW, p. 51 (una traducción alternativa de *al-sīyasah al-nāmūsīyah* aparece en la p. 130).

<sup>563</sup> KYEC, p. 70. KYEG, p. 143. KYTC, p. 93. KYTW, p. 92.

	<p>كَلَّا! بل أَمَّا انزجرت النفوس عن الاساءة والظلم لثبات ما في غريزاتها من اثبات المعاد. والثواب للمحسنين والعقاب للمسيئين.<sup>564</sup></p>
	<p><i>al-siyāsah al-‘ajībah</i> §187, <i>yanbu</i> ‘ 40</p>
	<p>[Frg. 78] ونجد الانسان من بين الحيوان &lt;مَن يمكنه&gt; استخراج منفعه المقدرة فيه من الصنائع. فوضع كل شيء مهه موضعه، وأظهر الصناعات العجيبة التي بها كمال العوالم وظهور زينتها. كذلك لا نجد في شخص من اشخاص البشر غير اشخاص الرسل من يمكنه استخدام العالم الروحاني واستخراج منفعه المقدرة فيه من الصنائع، فوضع كل شيء موضعه وأظهر السياسات العجيبة التي بها كمال العالم الروحاني واطهار زينته.<sup>565</sup></p>

El término *nāṭiqīyah* aparece en una ocasion, en un parágrafo ya citado.

<i>Nāṭiqīyah</i>	<i>al-siyasah al-nāṭiqīyah</i>	§140, <i>yanbu</i> ‘ 30
	[Ya citado.]	

El término *sharī‘ah* aparece en dieciocho ocasiones, a lo largo de doce parágrafos.

<i>Sharī‘ah</i>		§3, Introducción
	<p>[Frg. 79] وأشهد أن محمداً عبده المصطفى لتبليغ ارسالة، والمتجب لتمحيق الضلالة، وأنعم عليه بما لم ينعم على أحد مَن مضى قبله من الرسل. فأكرمه بالبلوغ الى سدره المنتهى، ثم أكرمه حتى دنى منه. فقام بأمر الله –جل جلاله– مبلغاً، ولحكمته مؤدياً، فألف شريعته على نحوين: نحو منها حذو التراكيب المنظومة المؤلفة من الآفاق والأنفس. ونحو منها حذو المعلوم التأييديّة والحكمة الربانية. فسكنت اليه النفوس –العالم والجاهل– لاتفاق ما أداه اليهم من نور كلمة الله تعالى مع تراكيب الجهال وخواطر العلماء.<sup>566</sup></p>	
		§4, Introducción

<sup>564</sup> KYEC, p. 90. KYEG, p. 143. KYTC, pp. 113-114. KYTW, p. 106.

<sup>565</sup> KYEC, p. 143. KYEG, p. 171. KYTC, p. 125. KYTW, p. 110.

<sup>566</sup> KYEC, pp. 3-4. KYEG, p. 57. KYTC, pp. 14-15. KYTW, p. 40.

<p>[Frg. 80] صَلَّى الله عليه وآله صلاة تجمع كل بركة ونعمة ورحمة، وبارك عليه بأفضل البركات التي بها يبلغ الى حظيرته القدسية في دار الرضوان. وجعلنا في فضل بركته منغمسين، وفي نور رحمته محظوظين، حتى نسعد بفوائده ونتخلص ببركته من الظلمات الطبيعية، ونصطلي بناره من نور الله الذي من اصطلى به فاز، ومن صرف عنه خاب. وجعلنا من القائمين بأداء شريعته سرّاً واعلاناً، والعاكفين على امره ونهيه زجراً واثاناً. وأعاذنا من الوقوع في شبكات اللعين المرتدّ التمردّ وأعوانه الغاوين الضالّين. ثم الصلاة على من عكس من عنده الينا حسن التأييد، صاحب التأويل وسيّد الوصيّين وأمين خاتم النبيّين على سرّ الملكوت، وصيّ المرتضى، صلاة دائمة نامية لا انقطاع لمداها ولا منتهى لأمدّها، صلاة تزلّفنا ببركته الى رضوانه، وتقربنا الى غفرانه، وعلى الأنجم الزاهرات الطالقات في دور خاتم النبيّين، الصلوات والتحيّات الناعمات، والبركات الطيّبات وعلى من اصطلى بنارهم واقتدى بهدايتهم، والسلام ورحمة الله.<sup>567</sup></p>	
<p>[Frg. 81] ثم الناطق يشبه الماء في جميع أحواله، اذ منه جميع الحكم والعلوم وجرى الشريعة الموافقة لأهل دوره. وإنّ من الماء تلتطم الأمواج الهائلة المهلكة للخلق، كذلك في ظاهر الناطق وحيزه تتولّد امواج الاختلاف المؤدّية الموبقة. وصلاح الماء في باطن الاشياء أكثر منه في ظاهره. وإنّ الماء أبداً بين صعود ونزول من غير فترة، كذلك الناطق بين صعود الى مرتبة التالى - ليستفيد منه حظّه من الكلمة - وبين افادة منه لمن دونه.<sup>568</sup></p>	§15, yanbu ' 1.
<p>[Frg. 82] واما النار فانها مستعملة في صلاح المعيشة وطبخ الاشياء النّيّة، غير انها تفسد الصور الطبيعيّة وتجعلها مجهولة بحيث لا توقف على صورة ذى صورة. كذلك الشرائع الناموسية المعراة عن العلوم، مستعملة لاصلاح العالم الطبيعيّ وقوام الخلق بها. غير ان الاصطلاء</p>	§133, yanbu ' 28

<sup>567</sup> KYEC, p. 4. KYEG, pp. 57-58. KYTC, p. 15. KYTW, p. 40.

<sup>568</sup> KYEC, p. 11. KYEG, p. 66. KYTC, pp. 23-24. KYTW, pp. 47.



<p>بها والاستعمال لها يفسد الصورة اللطيفة، ويوقع الشبهة والالتباس، غير أنّها اذا برزت بمويّتها، تراها في غاية الايلام للأنفس، المتعلّقة بها ما «لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر». <sup>569</sup></p>	
<p>§134, yanbu' 28</p>	
<p>[Frg. 83] ومثله كالسموم لبقائته، فإنّها قد اخرجتها الطبيعة لصالح الخلق في بعضر الأوقات الداعية اليها. فاذا أدامها الانسان أفسدت حياته، وقطعت عنه لذات هذا العالم الحسّي. غير أنّ النار همنا وجوده في كلّ موضع ولا يخلو منها موضع. والجنّة غير موجودة في كلّ مكان، بل في مكان دون مكان. وفي الأمكنة. التي توجد &lt;فيها&gt; الجنّة، عليها موكل لا يأذن لكلّ أحد &lt;في&gt; الدخول فيها. وأمّا النار فإنّها ظاهرة نيّة مبدولة لكلّ أحد. كذلك الشرائع المقلّده موجودة في كلّ مكان، لا يخلو منها قوم من الأقوام. وأمّا العلوم المخصوصة بما أقوام، فلا يتبيّأ لأحد الوصول اليها إلّا باذن الهادي العالم الموكل بها. وأمّا الشريعة فإنّها ظاهرة نيّة مكشوفة مبدولة لكل طالب، فاعرفه. <sup>570</sup></p>	
<p>§140, yanbu' 30</p>	<p><i>al siyasat al-sharī'ah</i></p>
<p>[Ya citado.]</p>	
<p>§141, yanbu' 30</p>	
<p>[Frg. 84] ف «لا» من الشهادة شطريّة الاساسى حرفان، نصف حروف «الله» التي هي شطريّة السابق، اذ «الله» أربعة أحرف، وهو -اعني «لا»- كلمة النفي و «الله» كلمة الاثبات، على أنّ الاساس هو الذى أبرز نصف ما جرى من السابق في الناطق، &lt;والناطق هو الذى&gt; أبرز الظاهر من الحقيقة والشريعة من التأويل، وهو الذى احتلج الى نفي الشبهات عن التوحيد. والسابق لا ينصف ما برز المبدع فيه، بل اخرجه في غاية اكماله. فلذلك صارت كلمته أربعة احرف، اذ الأربعة اكمل الأعداد. وهو الذى اثبت الصانع حيث اقر بالالهية.</p>	

<sup>569</sup> KYEC, p. 28. KYEG, p. 137. KYTC, p. 89. KYTW, p. 90.

<sup>570</sup> KYEC, pp. 68-69. KYEG, pp. 137-138. KYTC, p. 89. KYTW, p. 90.

<p>و«اله» شطرية الناطق، اذ هو خليفة السابق في العالم الجسماني. وفي «اله» نقصان حرف واحد من «الله» وهو «لام». على أنّ الناطق لم ينل التماميّة كما نالها السابق وهو صاحب المراتب الثلاث من الرسالة والوصاية والامامة. و«الآ» شطريّة التالى، وهى كلمة الاستثناء، على أن التالى مثل السابق في اظهار الایسیّات الجسمانيّة، لا في باب الایسیّات الروحانيّة.<sup>571</sup></p>	
<p>[Frg. 85] أنّ الصليب اسم للخشبة التى يصلب عليها الانسان، حيث يراه الناس جميعاً، والمصلوب عليه الجسد الميت. وكان عيسى — عليه السلام — أخبر أمته ان صاحب القيامة الذى هو علامته، فانه اذا كشف عن حقائق أبنية. الشرائع المبنيّة بحقائق، يعلمها الناس ولا ينكرونها، كما أنّ جميع الناس اذا رأوا مصلوباً، عرفوه ووقفوا على صورته، وان كان أكثرهم قبل ذلك جاهلين به. فلهذا المعنى يسمّى يومه «يوم الكشف» كما قال «يوم يكشف عن ساقٍ ويدعون الى السجود». فصار المصلوب على الخشبة مكشفاً، وان كان قبله مستوراً.<sup>572</sup></p>	§143, <i>yanbu</i> ' 31
<p>[Frg. 86] وإنّ الخشبة التى صلب عليها، أمّا أتى بها غير قومه فصلبوه عليها مكشوفاً ظاهراً، على أنّ للبيان الذى يكشفه القائم وخلفاؤه — عليهم السلام — أمّا يكون من شرائع رسل قد مضوا قبّله، فصارت آيةً بينةً واضحةً على جميع الحدود، وصار تعظيمها شيئاً واجباً عليهم كتعظيمنا للشهادة.<sup>573</sup></p>	§146, <i>yanbu</i> ' 31
<p>[Frg. 87] ومن هذا المعنى يصحّ في أنيّة القيامة الى دعا إليها المرسلون، من أنّها يوم عظيم فيه تبعث الأنفس البسيطة اللطيفة، وتبرز الصور الخفيّة بظهور القائم — عليه السلام — لأنّ النطقاء الذين مضوا قبله ألفوا شرائعهم وألفوها بين ظهرائيّ أقوامهم، لم يكن فى شيء من</p>	§165, <i>yanbu</i> ' 36

<sup>571</sup> KYEC, pp. 71-72. KYEG, p. 143. KYTC, pp. 93-94. KYTW, p. 92.

<sup>572</sup> KYEC, pp. 73-74. KYEG, p. 146. KYTC, p. 97. KYTW, p. 93.

<sup>573</sup> KYEC, p. 74. KYEG, p. 147. KYTC, pp. 97-98. KYTW, p. 94.

<p>شراعتهم ما يكون فيه بعث النفوس وبروز الصور الى ما أعدّه الله من الثواب الجزيل. فلمّا بلغ الأمر منتهاه، وبلغ القائم الى منزلته – التي أعدّ الله له – برز من للصور قادر على قبول الفوائد العقلية بلا تأليف ولا ترتيب، ألا أنّ الانسان يكون غافلاً عما بين يديه من عظم ذلك اليوم وسمو درجته، ساهياً عنه.<sup>574</sup></p>	
<p>[Frg. 88] وال «هاء» نظير الاساس الذى هو المهدى، وهو هدية الناطق الى أمته. وهذان الحرفان – اعنى الميم والهاء – مضمومان، والكاف واللام مفتوحان، على أنّ السابق والتالى روحانيّان والناطق والاساس جسمانيّان. وإنّ اللام الثانى والهاء من كلمة الله متفقان، والكاف والميم مختلفان على الألف واللام الأوّل من كلمة الله، على أنّ التركيب والتأويل لا اختلاف فيهما، والتأويل والتنزيل مختلفان من جهة النطقاء. فإنّ كل ناطق يحمل التأيد على قدر صفوته، ويؤلّف الشريعة على مقدار زمانه ودوره. وأمّا التركيب فانه فى كلّ وقت على نسق واحد وترتيب واحد، كذلك التأويل. وانما صنعة الاشياء المؤلفة بالتأليف الشرعى لا تختلف باختلافه الشرائع، بل هو علم محض لا يشوبه الاختلاف والتنازع، وأمّا الاختلاف والتنازع فى الظاهر وحده دون الخفى.<sup>575</sup></p>	<p>§181, yanbu ' 39</p>
<p>[Frg. 89] وربما يتكلّم الرجل بين يدي المؤيد بشيء لا يعرف معانيها، فيفتح للمؤيد من كلامه تأييداً عجيباً، ويصير المفتوح له ناموساً أصلياً، يجب على الخلق استعماله مدة دوره. فبهذا المعنى يتصل تأييد المؤيد فى العالم الجسمانى، والله التوفيق.<sup>576</sup></p>	<p>§190, yanbu ' 40</p>

Los verbos “dominar” (*malaka*) y “gobernar” (*dabbara*) aparecen en una ocasión.

<sup>574</sup> KYEC, pp. 83-84. KYEG, p. 159. Esta yanbu ' no es traducida por H. Corbin. KYTW, p. 101.

<sup>575</sup> KYEC, p. 92. KYEG, p. 168. KYTC, p. 109. KYTW, p. 108.

<sup>576</sup> KYEC, p. 96. KYEG, pp. 172-173. KYTC, p. 127. KYTW, p. 111.

		§180, <i>yanbu</i> '39
<i>Malaka</i>	<p>[Frg. 90] و ال «ميم» نظير الناطق – عليه اسلام – الذى ملاك الجسماني، يقلبه كيف يشاء، ويدبر أمر عباد الله كيف يريد، وبه تصاب معرفة الله – جلّ جلاله – وهو المهدي بالحقيقة حقاً، اذ المهدي أحد النطقاء السبعة، وهو «المسجد الأقصى» الذى فيه يعبد الله جلّ وعزّ.<sup>577</sup></p>	
<i>Dabbara</i>		

<sup>577</sup> KYEC, p. 91. KYEG, p. 167. KYTC, p. 119. KYTW, p. 107.

## Apéndice E. La ontología textual de los conceptos metafísico-políticos del *KY* en el Qur'ān

Sin duda, para la mayor parte de los términos listados a continuación toda traducción – al menos, a un idioma no-semítico – pierde más de lo que gana, al distinguir un significado singular como expresión de un término con un rango de posibilidades imposible de reducir (Riyāḍ Mahdī Jāsīm y Shadhā Karīm al-Shamāriyyah, 2014: 103-119). Por la relación compleja entre la morfología y el léxico que presenta la lengua árabe, no es posible obtener el significado de una palabra por asociaciones semánticas. Un análisis comprehensivo – tanto filológico como semántico – de los términos listados implicaría la reconstrucción de la historia de cada uno, al menos en los textos que pudieron haber formado parte de la “biblioteca” de AYS.

Sin duda, “the Qur'ān cannot reasonably be taken as having been a source of Muslim political thought [...] [because] in classical and medieval Muslim traditions, the Qur'ān was not the object of sustained political meditation” (al-Azmeh, 2007: 197). Ahora bien, dado que “what mattered was the pragmatics of reception” (al-Azmeh, 2007: 196), el texto del Qur'ān es parte del horizonte de transmisión, recitación, comentario y uso de los conceptos contenidos en los textos de AYS – y, por ende, de su interpretación constitutiva. Si bien el mencionado análisis de la historia de los términos listados escapa a los límites de este trabajo, el texto del Qur'ān es un punto de partida.

### A. *Sābiq*.<sup>578</sup>

El término *sābiq* – el *ism al-fā'il* de la raíz *sīn bāb qāf* – aparece en el Qur'ān. La raíz *sīn bā qāf* aparece treinta y siete veces en el Qur'ān, en siete formas derivadas: veinte veces con la Forma verbal I *sabaqa*, con el sentido de “anteceder”, por ejemplo en 7:80; una vez como la Forma verbal III *sābiqū*, con el sentido de “rivalizad” (en imperativo), en 57:21; cinco veces como la Forma verbal VIII *istabaqa*, con el sentido de “rivalizad” (en imperativo), por ejemplo en 2:148; una vez como el *maṣdar sabq*, con el sentido de “los que van a la cabeza”, por ejemplo en 79:4 (como aquí *sabq* es el *al-maf'ūl al-muṭlaq*, no es posible traducirlo aisladamente); una vez como el *ism al-fā'il* en plural *sābiqāt*, en el citado 79:4; dos veces como el *ism al-maf'ūl* en plural *masbūqīn*, con el sentido de “los sobrepasados”, en 56:60; y siete veces como el *ism al-fā'il sābiq*, la misma forma en la

---

<sup>578</sup> En las traducciones al español se utiliza como base la edición de Julio Cortés (1999, Herder: Barcelona), aunque con ciertas variaciones para intentar apegarse lo más posible al texto árabe.

que aparece en el *KY*, pero sin su connotación específica. Su horizonte de significados incluye “los más distinguidos”, refiriendo a los primeros en aceptar el islam, en 9:100,<sup>579</sup> “los primeros” en la práctica de buenas obras, en 23:61,<sup>580</sup> “los que [no] escapan” del castigo de Dios, en referencia a los israelitas, en 29:39,<sup>581</sup> “los que aventajan” en el bien obrar, en referencia a los israelitas, en 35:32,<sup>582</sup> “adelantar”, en referencia a la secuencia entre el sol y la luna, en 36:40;<sup>583</sup> y “los distinguidos”, en referencia a uno de los tres grupos de personas que serán distinguidas en el día del juicio final, dos veces en 56:10.<sup>584</sup>

## B. *‘Aql*.

El término *‘aql* – una forma nominal de la raíz *‘ayn qāf lām* – no aparece en el Qur’ān. La raíz *‘ayn qāf lām* aparece cuarenta y nueve veces en el Qur’ān, siempre como la Forma verbal I *‘aqala*, la cual toma el sentido de “razonar”. Sin embargo, en el Qur’ān el sustantivo para “intelecto” – como *‘aql* es utilizado por los *falāsifah* – proviene de la raíz *hā kāf mīm*. La raíz *hā kāf mīm* aparece doscientas diez veces en el Qur’ān: cuarenta y cinco veces como la Forma verbal I *ḥakama*, con el sentido de “decidir”, por ejemplo en 2:113; dos veces como la Forma verbal II *yuhakkimu*, con el sentido de “hacer [de alguien] un juez”, por ejemplo en 4:65; dos veces como la Forma verbal IV *uḥkimat*, con el sentido de “hacer [algo] unívoco”, por ejemplo en 11:13; una vez como la Forma verbal VI *yataḥākamu*, con el sentido de “recurrir al arbitraje”, por ejemplo en 4:60; dos veces como el sustantivo superlativo *aḥkam*, con el sentido de “quien mejor decide”, en referencia a Dios, por ejemplo en 11:45; tres veces como el sustantivo *ḥakam*, con el sentido de “árbitro”, y por extensión “juez”, por ejemplo en 4:35 o 6:114; noventa y siete veces como *ḥakīm*, con el sentido de “sabio”, siempre en referencia a Dios, como un adjetivo, por ejemplo en 2:32, y como un sustantivo, por ejemplo en 6:18; cinco veces como el *ism al-fā’il* plural *ḥākimīn*, con el sentido de “jueces”, por ejemplo en 7:87; una vez como el *ism al-fā’il* *ḥukkām*, también “jueces”, por ejemplo en 2:188; una vez como

<sup>579</sup> وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ.

<sup>580</sup> أُولَئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ هَا سَابِقُونَ.

<sup>581</sup> فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانُوا سَابِقِينَ.

<sup>582</sup> وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُؤْذِنُ اللَّهَ.

<sup>583</sup> لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ.

<sup>584</sup> وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ.

el *ism al-maf'ūl* de la Forma verbal IV *muḥkamāt*, con el sentido de “unívoco”, por ejemplo en 47:20; y una vez como el *ism al-maf'ūl* de la Forma verbal IV *muḥkamāt*, también como “unívoco”, en 3:7.<sup>585</sup> Además, aparece veintidós veces como el sustantivo *ḥikmah*, con el sentido de “sabiduría”, por ejemplo en 2:129; y treinta veces como el sustantivo *ḥukm*, con el sentido de “juicio”, por ejemplo en 3:79, o “decisión”, por ejemplo en 5:43, 5:50 o 12:67.<sup>586</sup>

### C. *Ta'yīd*.

El término *ta'yīd* – el *maṣḍar* de la Forma II de la raíz *hamzah yā dāl* – no aparece en el Qur'ān. La raíz *hamza yā dāl* aparece once veces en el Qur'ān, en dos formas derivadas, con un rango de sentidos relacionados con aquellos que el término toma en el *KY*: nueve veces como la Forma verbal II *ayyada*<sup>587</sup> y dos veces como el sustantivo *ayd*. La Forma verbal II *ayyada* es utilizada para expresar la relación de Dios con 'Īsā/Jesús: Dios “fortalece” a 'Īsā/Jesús con el Espíritu Santo, en 2:87,<sup>588</sup> en 5:110<sup>589</sup> y en 2:253<sup>590</sup>. Además, expresa la relación de Dios con los seres humanos: Dios “fortalece” el ejército enviado por Muḥammad contra Quraysh en la batalla de Badr (2/624), en 3:13;<sup>591</sup> a los creyentes perseguidos, dándoles refugio en Madīnah, en 8:26;<sup>592</sup> a los creyentes con su

<sup>585</sup> Aquí aparece un contraste con مُتَشَابِهَاتٌ, de la raíz *shīn bā hā*: este verso utiliza el *ism al-fā'il* de la Forma verbal VI, “parecerse a”, “asemejarse a”, lo cual puede señalar que ciertos versos del Qur'ān expresan ideas que sólo se asemejan a la realidad subyacente a dichas ideas, o sea versos alegóricos; o que de lo que dichos versos expresan es posible derivar diferentes ideas, o sea versos ambiguos. Esto parece ser una referencia a los versos del Qur'ān en los que se describe el mundo por venir.

<sup>586</sup> Ambos términos, *ḥukm* y *ḥikmah*, pueden ser considerados como un equivalente de 'aql. Sin embargo, el Qur'ān parece utilizar consistentemente *ḥikmah* cuando quiere expresarse hiperbólicamente, y *ḥukm* con la idea del principio del intelecto. Esto es consistente con el hecho de que en árabe la adición de la *tā'* *marbūṭah* suele redundar en una hipérbole, lo cual sugiere que la distinción entre los patrones *فَعْلٌ/فِعْلَةٌ* debe ser vista del mismo modo. Más allá de esta consideración lingüística, cabe notar que mientras *ḥukm* es adjudicado a cada uno de los profetas israelitas que entran en conflicto con una nación incrédula, *ḥikmah* es adjudicada solamente a tres profetas: Dā'ūd/David, 'Īsā/Jesús y Muhammad.

<sup>587</sup> Significativamente para el estudio del *KY*, de sus nueve apariciones verbales, en ocho ocasiones aparece asociado con la preposición *bi*, con el sentido de “fortalecer a alguien a través de algo”.

<sup>588</sup> وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ.

<sup>589</sup> إِذْ أَيَّدْنَاكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا.

<sup>590</sup> وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ.

<sup>591</sup> وَاللَّهُ يُرِيدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ.

<sup>592</sup> تَخَافُونَ أَنَّ يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَآوَاكُمْ وَأَيَّدَكُمْ بِنَصْرِهِ.

espíritu, en 58:22<sup>593</sup> y a aquellos entre los israelitas que creen en ‘Īsā/Jesús, en 61:14.<sup>594</sup> Así mismo, se utiliza para expresar la relación de Dios con Muḥammad, de quien se afirma que es “fortalecido” en 8:62<sup>595</sup> y “reforzado” a través de la *sakīnah*, en 9:40.<sup>596</sup> El sustantivo *ayd* es utilizado para caracterizar a Dāwūd/David, “el fuerte”, en 38:17<sup>597</sup> y el acto creador de Dios, “con fuerza”, en 51:47.<sup>598</sup>

#### D. *Nāṭiq*.

El término *nāṭiq* – el *ism al-fā’il* de la raíz *nūn ṭā qāf* – no aparece en el Qur’ān. La raíz *nūn ṭā qāf* aparece doce veces en el Qur’ān, en tres formas derivadas, con un rango de sentidos relacionados con aquellos que el término toma en el KY: nueve veces como la Forma verbal I *yanṭiqu*, dos veces como la Forma verbal IV *anṭaqa* y una vez como el sustantivo *manṭiq*. La Forma verbal I *yanṭiqu* significa literalmente “hablar”: se utiliza en referencia a los ídolos adorados por los israelitas, “dioses” incapaces de hablar, en 21:63,<sup>599</sup> 21:65,<sup>600</sup> 37:92,<sup>601</sup> al “registro de las acciones humanas”, el cual “dice”, en 23:62,<sup>602</sup> al “registro de las acciones de la comunidad”, el cual también “dice”, en 45:29,<sup>603</sup> a los incrédulos, los cuales en el día del juicio no tendrán nada para “decir”, en 27:85<sup>604</sup> y en 77:35;<sup>605</sup> a la humanidad, cuya habilidad para hablar es mencionada como

<sup>593</sup> أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ.

<sup>594</sup> فَأَيَّدْنَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَىٰ عُدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ.

<sup>595</sup> هُوَ الَّذِي آيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ.

<sup>596</sup> فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا.

<sup>597</sup> وَادْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ.

<sup>598</sup> وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ.

<sup>599</sup> قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِن كَانُوا يَنْطِقُونَ.

<sup>600</sup> ثُمَّ نُكِسُوا عَلَىٰ رُءُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَؤُلَاءِ يَنْطِقُونَ.

<sup>601</sup> مَا لَكُمْ لَا تَنْطِقُونَ.

<sup>602</sup> وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ.

<sup>603</sup> هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ.

<sup>604</sup> وَوَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ بِمَا ظَلَمُوا فَهُمْ لَا يَنْطِقُونَ.

<sup>605</sup> هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ.



innegable 51:23;<sup>606</sup> y en referencia a Muḥammad, cuya revelación es señalada como un acto de habla surgido no de su impulso sino por Dios, en 53:3.<sup>607</sup> El sustantivo *manṭiq* aparece en el discurso de Sulaymān bin Dāwūd/Salomón, con el sentido de “lenguaje”, cuando él dice que se le ha enseñado el lenguaje de los pájaros, en 27:16.<sup>608</sup>

#### E. *Ta' līf*.

El término *ta' līf* – el *maṣḍar* de la Forma verbal II *allaḥa*, de la raíz *hamza lām fā* – no aparece en el Qur'ān. La raíz *hamza lām fā* aparece veintidós veces en el Qur'ān, en cuatro formas derivadas: catorce veces como el sustantivo *alf*, el cual toma el sentido de “mil”, por ejemplo en 2:96; y dos veces como la *maṣḍar* de la Forma verbal IV *ilāḥ*, el cual toma el sentido de “pacto”, en 106:1 y 106:2. Las otras dos apariciones toman un sentido más cercano al que aparece en el KY, pero sin su connotación específica. El *ism al-maf'ūl* de la Form verbal II *muallafah* refiere a aquellos “cuya voluntad hay que captar [para el islam]” en 9:60.<sup>609</sup> La Forma verbal II *allaḥa* refiere a la acción de Dios de “reconciliar los corazones” en 3:103<sup>610</sup> y tres veces en 8:63;<sup>611</sup> y a la acción de Dios de “agrupar” las nubes en 24:43.<sup>612</sup>

#### F. *Asās*.

El término *asās* – una forma nominal de la raíz *hamzah sīn sīn* – no aparece en el Qur'ān. La raíz *hamzah sīn sīn* aparece tres veces en el Qur'ān, siempre como la Forma verbal II *assasa*, con el sentido de “fundar”, en relación con la *Masjid al-Ḍirār*, una vez 9:108<sup>613</sup> y dos veces en 9:109.<sup>614</sup>

<sup>606</sup> فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقُّ مِثْلٍ مَا أَنْكُمْ تَنْطِقُونَ.

<sup>607</sup> وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ.

<sup>608</sup> وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأَوْتَيْنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ.

<sup>609</sup> لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ.

<sup>610</sup> إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا.

<sup>611</sup> وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.

<sup>612</sup> أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ.

<sup>613</sup> لِمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ.

<sup>614</sup> أَفَمَنْ أُسِّسَ بُنْيَانُهُ عَلَى تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أُسِّسَ بُنْيَانُهُ عَلَى شِقَا جُرْفٍ هَارٍ فَاهْتَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ.

### G. *Ta'wīl*.

El término *ta'wīl* – el *maṣḍar* de la Forma verbal II *awwala*, de la raíz *hamza wāw lām* – aparece en el Qur'ān. La raíz *hamza wāw lām* aparece ciento setenta veces en el Qur'ān, en cuatro formas derivadas: ochenta y dos veces como *awwal*, veintiséis veces como el sustantivo *āl*, cuarenta y cinco veces como el sustantivo *ūlī* y diecisiete veces como el *maṣḍar* de la Forma verbal II *tawīl*. Como un sustantivo, adjetivo o adverbio de tiempo, *awwal* toma diferentes sentidos alrededor de la idea de “[ser los] primeros”, en 2:41, “[la] primera [vez]”, en 9:83 y 6:94. El sustantivo *āl* significa “gente” o “familia”, por ejemplo en 2:248.<sup>615</sup> El término *ūlī* es el plural de *dhū*, y significa “poseedor de”, “dotado de”.<sup>616</sup> Aparece en diferentes ocasiones, por ejemplo en 24:44, 38:29, 38:43 y 39:9. Finalmente, el *maṣḍar* de la Forma verbal II *tawīl*, el mismo que aparece en el *KY* pero sin su connotación específica, toma diferentes sentidos. Toma el sentido de “interpretación” en diferentes ocasiones. Dos veces se dice que el *tawīl* de la revelación es conocido solamente por Dios: aquellos que igualmente lo buscan traen *fitnah* a la *ummah*, contrariamente a los *al-rāsikhūn fī al-‘ilm*, quienes afirman su fe en la revelación, diciendo *āmannā*, sin demandar un *tawīl*, en 3:7.<sup>617</sup> Además, se afirma que aquellos que niegan el Qur'ān no pueden “abarlo” (*yuḥīṭū*) en su “conocimiento” (*‘ilm*) porque no han recibido su *tawīl* todavía, en 10:39.<sup>618</sup> *Khidr* le dice a Mūsā/Moses que interpretará para él los signos que no tiene paciencia para entender, en 18:78.<sup>619</sup> La misma expresión

<sup>615</sup> Si bien tanto *āl* como *ahl* significan “gente” o “familia”, y ambos aparecen siempre en *idafah*, *āl* en el Qur'ān parece implicar cierta idea de “nobleza”.

<sup>616</sup> Es una instancia de un plural que viene de una raíz diferente, por ejemplo *imra'ah/nisā'*. *Ulū* – o sea, *ūlūn* sin la *nūn*, la cual cae porque *ūlū* es siempre *muḍāf* – puede ser considerado como una extensión figurativa de *āl*, como *ahl*, *ibn*, *ṣāhib* y *akhū*.

<sup>617</sup> هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ.

Este verso parece buscar desalentar a aquellos que quieren encontrar un sentido subyacente para las metáforas con las cuales el Qur'ān se refiere al mundo por venir, lo cual se desprende de los dos versos que le suceden: los creyentes simplemente aceptan la realidad del mundo por venir, cuando serán reunidos y se les pedirá cuentas por sus actos.

<sup>618</sup> بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلَمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ.

Este verso parece referir a quienes rechazan la “realidad” (*ta'wīl*) de lo que el Qur'ān expresa mediante metáforas, es decir el mundo por venir. Su realidad no les ha sido todavía manifestada y ellos no pueden “abarlo”, pero de cualquier modo la niegan. En consecuencia, puede decirse que el *ta'wīl* en el Qur'ān es una comprensión total de la realidad, una representación epistemológica que como consecuencia de su perfección cognitiva es ontológicamente idéntica a la realidad que representa.

<sup>619</sup> سَأَتَّبِعُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا.

se repite en en 18:82.<sup>620</sup> Toma el sentido de “interpretar”: cuando Ya‘qūb/Jacob le habla a su hijo, Yūsuf/José, en 12:6;<sup>621</sup> cuando se confirma que Yūsuf/José tiene la capacidad de interpretar sueños, por la bendición de Dios, en 12:21;<sup>622</sup> cuando a Yūsuf/José se le pide que interprete los sueños de dos hombres, donde *tawīl* es utilizado tanto para Yūsuf/José como para sus interlocutores, en 12:36<sup>623</sup> y por el propio Yūsuf/José, en 12:37;<sup>624</sup> cuando el rey de Egipto le demanda a sus *mala’* que interpreten sus sueños, pero ellos no pueden, en 12:44;<sup>625</sup> cuando uno de ellos acepta hacerlo, en 12:45;<sup>626</sup> cuando Yūsuf/José le relata a su padre Ya‘qūb/Jacob la interpretación del sueño que ha tenido, en 12:100;<sup>627</sup> cuando Yūsuf/José afirma que él puede interpretar sueños solamente porque Dios le ha enseñado, en 12:101.<sup>628</sup> Toma el sentido de “determinación [final porque es primera]” cuando se refiere a la necesidad de llevar los desacuerdos de los seres humanos a Dios y a Muḥammad, sin juzgar apresuradamente, en 4:59.<sup>629</sup> Toma el sentido de “cumplimiento”, la realización del mundo por venir, dos veces en 7:53.<sup>630</sup> Toma el sentido de “resultado” cuando Muḥammad afirma que toda medida debe ser tomada con justicia, porque “es mejor y da muy buen resultado”, en 17:35.<sup>631</sup>

#### H. *Tālī*.

El término *tālī* – una forma nominal de la raíz *tā lām wāw* – no aparece en el Qur’ān. La raíz *tā lām wāw* aparece sesenta y tres veces en el Qur’ān, en tres formas

<sup>620</sup> ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا.

<sup>621</sup> وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رُبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ.

<sup>622</sup> مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ.

<sup>623</sup> نَبِيْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ.

<sup>624</sup> قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ.

<sup>625</sup> وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالَمِينَ.

<sup>626</sup> وَادْكُرْ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ.

<sup>627</sup> وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ.

<sup>628</sup> رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ.

<sup>629</sup> ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا.

<sup>630</sup> هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ

فَيُشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ.

<sup>631</sup> وَرَبُّنَا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا.

derivadas: sesenta veces como la Forma verbal I *talā*, que significa “recitar” o “leer”, como en 2:44, una vez como el sustantivo *tilāwat*, “recitación”, en 2:121, y una vez como el *ism al-fā’il tāliyāt*,<sup>632</sup> “los que recitan”, en 37:3. Solamente en una ocasión la Forma verbal I *talā* toma un sentido similar al que aparece en el KY, “seguir”, cuando se dice que la luna sigue al sol, en 91:2.<sup>633</sup>

### I. *Nafs*.

El término *nafs* – una forma nominal de la raíz *nūn fā sīn* – aparece en el Qur’ān. La raíz *nūn fā sīn* aparece doscientas noventa y ocho veces en el Qur’ān, en cuatro formas derivadas: una vez como la Forma verbal V *tanaffasa*, “respirar”, en 81:18; una vez como la Forma verbal VI *yatanāfas*, “competir”, en 83:26; una vez como el plural del *ism al-fā’il* de la Forma verbal VI *mutanāfisūn*, “los que compiten”, en 83:26; y doscientas cinco veces como el sustantivo *nafs*, el mismo que aparece en el KY, pero sin la connotación específica de la *al-nafs al-kulliyyah*: toma el sentido de “persona”, por ejemplo en 2:72, y también aparece como una referencia a Dios, en 6:54.<sup>634</sup>

### J. *Tarkīb*.

El término *tarkīb* – el *maṣdar* de la Forma verbal II *rakkaba*, de la raíz *rā kāf bā* – no aparece en el Qur’ān. La raíz *rā kāf bā* aparece quince veces en el Qur’ān, en siete formas derivadas: nueve veces como la Forma verbal I *rakiba*, una vez como la Forma verbal II *rakkaba*, una vez como el sustantivo *rikāb*, una vez como el sustantivo *rakb*, una vez como el sustantivo *rukبان*, una vez como el sustantivo *rakūb*, y una vez como el *ism al-fā’il* de la Forma verbal VI *mutarākib*. Si bien estos términos no toman el sentido que aparece en el KY, su sentido general es relativamente similar. La Forma verbal I *rakiba* significa “montar”, “embarcar”. Ocurre en diferentes ocasiones: cuando Nūḥ/Noé le ordena a los animales subir a la embarcación, en 11:41;<sup>635</sup> cuando Nūḥ/Noé le ordena a su hijo ir con ellos, en 11:42;<sup>636</sup> cuando Mūsā/Moisés y Khidr embarcan juntos, en

<sup>632</sup> La forma en pausa del *ism al-fā’il* de la Forma I es *tāl* o *tālī* (con *al*, es *al-tālī*).

<sup>633</sup> وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا.

<sup>634</sup> وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي.

<sup>635</sup> وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ جَرَّاهَا وَفُرْسَاهَا.

<sup>636</sup> يَا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ.

18:71;<sup>637</sup> cuando los hombres que están embarcando le suplican a Dios por su salvación, en 29:65;<sup>638</sup> y cuando se menciona que si los seres humanos pueden embarcar sin hundirse en el mar es porque Dios lo permite, en 36:42;<sup>639</sup> cuando se dice que Dios crea los caballos, mulas y burros para que el hombre los monte, en 16:8;<sup>640</sup> y cuando se dice que Dios crea los animales que el ser humano puede montar, en 40:79;<sup>641</sup> cuando se dice que Dios crea embarcaciones y animales para que el hombre los monte, en 43:12.<sup>642</sup> Además, refiere a un ser humano atravesando distintos estados, en 84:19.<sup>643</sup> La Forma verbal II *rakkaba* toma el sentido de “conformar”, en referencia a la creación de cada ser humano, en 82:8.<sup>644</sup> El sustantivo *rikāb* significa “los que son montados”, es decir los camellos, en 59:6. El sustantivo *rakb* toma el sentido de “caravana”, es decir la caravana enemiga en la batalla de Badr (2/624), en 8:42.<sup>645</sup> El sustantivo *rukban* significa “montados”, refiriendo a los hombres que montan caballos, en 2:239.<sup>646</sup> El sustantivo *rukūb* significa “montura”, en referencia a los animales, algunos de los cuales han sido creados para ser comidos y otros para ser montados, en 36:72.<sup>647</sup> El *ism al-fā’il* de la Forma verbal VI *mutarākib* significa “[algo] agrupado”, es decir los frutos de las palmeras, en 6:99.<sup>648</sup>

#### K. *Imām*.

El término *imām* – una forma nominal de la raíz *hamza mīm mīm* – aparece en el Qur’ān. La raíz *hamza mīm mīm* aparece ciento diecinueve veces en el Qur’ān, en seis formas derivadas: treinta y cinco veces como el sustantivo *umm*, una vez como el adverbio

<sup>637</sup> فَأَنْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا.

<sup>638</sup> فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِّ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ.

<sup>639</sup> وَخَلَقْنَا لَهُمْ مِنْ مِثْلِهِ مَا يَرْكَبُونَ.

<sup>640</sup> وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً.

<sup>641</sup> اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَنْعَامَ لِتَرْكَبُوا مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ.

<sup>642</sup> وَجَعَلَ لَكُمُ مِنَ الْفُلِّ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ.

<sup>643</sup> لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ.

<sup>644</sup> فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكِبَكَ.

<sup>645</sup> وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى وَالرَّكْبِ أَسْفَلَ مِنْكُمْ.

<sup>646</sup> فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا.

<sup>647</sup> وَذَلَّلْنَاهَا لَهُمْ فَمِنْهَا رَكُوبُهُمْ وَمِنْهَا يَأْكُلُونَ.

<sup>648</sup> وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا.

*amāma*, seis veces como *ummiyy*, sesenta y cuatro veces como el sustantivo *ummah*, una vez como el *ism al-fā'il āmmīn*, y doce veces como el sustantivo *imām*. El sustantivo *umm* toma diferentes sentidos, como “fundación” o “matriz”, por ejemplo en 3:7, “madre”, por ejemplo en 4:11, o “abismo”, en 101:9 – en línea con otros versos en los cuales se habla del fuego del infierno como la “cuna” (*mihād*) de los incrédulos. El adverbio de tiempo *amāma* significa “lo que está enfrente [de alguien o algo]”, en 75:5. El término *ummiyy*, toma el sentido de “iletrado” – en cuanto su educación es la misma que tenía al salir de su *umm* – o “gentil”, tanto como un sustantivo, por ejemplo en 2:78, y como un adjetivo, por ejemplo en 7:157. El sustantivo *ummah* significa “comunidad”, “pueblo” o “nación”, por ejemplo en 2:128. El *ism al-fā'il āmmīn* significa “lo que se dirigen”, en 5:2. El sustantivo *imām*, el mismo que aparece en el KY, pero sin su connotación específica, toma diferentes sentidos. Toma el sentido de “guía”, cuando Dios le dice a Ibrāhīm/Abraham que será hecho un *imām* de la “humanidad” (*nās*), en 2:124;<sup>649</sup> y en referencia a la Tawrah/Torah, en 11:17<sup>650</sup> y en 46:12;<sup>651</sup> de “jefe”, cuando refiere a los *a'imma* del *kuf*, en 9:12;<sup>652</sup> a los israelitas, en 28:5;<sup>653</sup> a algunos de los israelitas, en relación con los soldados del Faraón, en 32:24;<sup>654</sup> a dichos soldados del Faraón, en 28:41;<sup>655</sup> de “caso” o “camino”, cuando refiere a las ciudades de Sodoma y Gomorra, hablándole a Quraysh, en 15:79;<sup>656</sup> y de “ejemplo” positivo, en 25:74.<sup>657</sup> En referencia al momento en que cada ser humano tendrá que responder por cómo ha vivido, puede tomar el significado “registro de las acciones humanas”, “profeta” o “líder religioso”, “religión”, “escritura” o “madres”, en 17:71<sup>658</sup> y algo similar, también entendible como la tabla donde está grabado

<sup>649</sup> قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي.

<sup>650</sup> وَيَتْلَوْهُ شَاهِدٌ مِنْهُ وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً.

<sup>651</sup> وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً.

<sup>652</sup> فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُوْنَ.

<sup>653</sup> وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً وَجَعَلْنَاهُمْ الْوَارِثِينَ.

<sup>654</sup> وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَيْمَةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا.

<sup>655</sup> وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصَرُونَ.

<sup>656</sup> فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ وَإِنَّهُمْ لِبِأْسٍ مُبِينٍ.

<sup>657</sup> مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا فُرْقَةً أَغْنَيْنِ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا.

<sup>658</sup> يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ.

el destino de cada ser humano (*la lawh*), o el Qur'ān pre-creado, en 36:12.<sup>659</sup>

#### L. *Mutimm*.

El término *mutimm* – el *ism al-fā'il* de la Forma verbal IV *atamma*, de la raíz *tā mīm mīm* – aparece en el Qur'ān. La raíz *tā mīm mīm* aparece veintidós veces en el Qur'ān, en cuatro formas derivadas: cuatro veces como la Forma verbal I *tamma*, dieciséis veces como la Forma verbal IV *atamma*, una vez como el sustantivo *tamām* y una vez como el *ism al-fā'il* de la Forma verbal IV *mutimm*. La Forma verbal I *tamma* puede tomar el sentido de “cumplirse” – cuando refiere a la *kalimat Allāh*, en 6:115<sup>660</sup> y en 11:119,<sup>661</sup> a su promesa a los Banī Isrā'īl, en 7:137 –<sup>662</sup> y “completar” – cuando refiere a los diez días que completan los previos treinta días en los que Dios le habla a Mūsā/Moisés, en 7:142.<sup>663</sup> La Forma verbal IV *atamma* toma el sentido de “cumplir” en referencia a las órdenes de Dios a Ibrāhīm/Abraham, en 2:124;<sup>664</sup> a la necesidad de respetar un “pacto” (*ahd*) con los *mushrikīn*, en 9:4;<sup>665</sup> a la “luz” (*nūr*) de Dios, es decir el Qur'ān, en 9:32.<sup>666</sup> Toma el sentido de “completar” en relación con la “bendición” (*ni'mah*) de Dios, en 2:150,<sup>667</sup> 16:81<sup>668</sup> y 48:2,<sup>669</sup> la duración diaria del ayuno de Ramadán, en 2:187,<sup>670</sup> los rituales del *hajj* y la *'umrah*, en 2:196,<sup>671</sup> el tiempo que las madres deben amamantar a su

---

<sup>659</sup> وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ.

<sup>660</sup> وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا.

<sup>661</sup> وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ.

<sup>662</sup> وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا.

<sup>663</sup> فَتَمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً.

<sup>664</sup> وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ.

<sup>665</sup> فَأَتَمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ.

<sup>666</sup> وَيَأْتِي اللَّهَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ نُورُهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ.

<sup>667</sup> وَلَا تَمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ.

<sup>668</sup> كَذَلِكَ يُبَيِّنُ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ.

<sup>669</sup> وَيُبَيِّنُ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا.

<sup>670</sup> ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ.

<sup>671</sup> وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ.

hijos, en 2:233,<sup>672</sup> la *ni‘mah* de Dios, en 5:3<sup>673</sup> y en 5:6,<sup>674</sup> los cuarenta días en los que Dios le habla a Mūsā/Moisés, en 7:142,<sup>675</sup> un verso que usa el término tanto en su Forma verbal I como en su Forma verbal IV, la *ni‘mah* hacia la familia de Ya‘qūb/Jacob, como lo fue con Ibrāhīm/Abraham e Ishāq/Isaac, con una doble mención en 12:6,<sup>676</sup> los años que Mūsā/Moisés debe trabajar en la ciudad de Madyan para poder casarse, ocho o diez, en 28:27,<sup>677</sup> los incrédulos, quienes le suplican a Dios por su propia luz, en 66:8.<sup>678</sup> El sustantivo *tamām* significa “completo” en relación con la Tawrāh/Torah, en 6:154,<sup>679</sup> El *ism al-fā‘il* de la Forma verbal IV *mutimm* significa “el que completa” su luz, en 61:8.<sup>680</sup>

### M. Khalīfah.

El término *khalīfah* – el *ism al-fā‘il* del verbo *khalafa*, de la raíz *khā lām fā* – aparece en el Qur’ān. La raíz *khā lām fā* aparece ciento veintisiete veces en el Qur’ān, en dieciocho formas derivadas: cinco veces como la Forma verbal *khalafa*; una vez como la Forma verbal II *khullifu*; dos veces como la Forma verbal III *yukhālifu*; catorce veces como la Forma verbal IV *akhlaḥ*; una vez como la Forma verbal V *yatakhallaḥ*; treinta y cinco veces como la Forma verbal VIII *ikhṭalaḥ*; cinco veces como la Forma verbal *istakhlaḥ*; seis veces como el sustantivo *khilāf*; veintidós veces como *khalf*; una vez como el sustantivo *khilfah*; nueve veces como el sustantivo *khalīfah*; dos veces como el sustantivo *khawālif*; una vez como el *ism al-fā‘il* *khālīfīn*; cuatro veces como el *ism al-maf‘ūl* de la Forma verbal II *mukhallaḥūn*; una vez como el *ism al-fā‘il* de la Forma verbal IV *mukhlif*; siete veces como el *maṣdar* de la Forma verbal VIII *ikhṭilāf*; diez veces como el *ism al-fā‘il* de la Forma verbal VIII *mukhtalif*; y una vez como el *ism al-maf‘ūl* de la

<sup>672</sup> وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنِصَّ الرِّضَاعَةَ.

<sup>673</sup> الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي.

<sup>674</sup> وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُنِصَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ.

<sup>675</sup> وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ.

<sup>676</sup> وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُنِصُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّمَا عَلَى أَبَوَيْكَ

مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ.

<sup>677</sup> فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ.

<sup>678</sup> يَقُولُونَ رَبَّنَا أَنْتُمْ لَنَا نُورًا وَاعْفُزْ لَنَا إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.

<sup>679</sup> ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ.

<sup>680</sup> يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ.



Forma verbal X *mustakhlaḥfīn*. La Forma verbal I *khalaḥfa* toma el sentido de “tomar el lugar [de alguien que estaba antes]” cuando Mūsā/Moisés se dirige a su hermano Hārūn/Aarón, en 7:142;<sup>681</sup> “reemplazar”, cuando Mūsā/Moisés le pregunta a los israelitas como pueden haber actuado así en su ausencia, en 7:150;<sup>682</sup> “suceder”, en referencia a los descendientes de los primeros israelitas, en 7:169;<sup>683</sup> a los descendientes de Ya‘qūb/Jacob e Ibrāhīm/Abraham, en 19:59;<sup>684</sup> a los ángeles, quienes podrían reemplazar a los seres humanos, en 43:60.<sup>685</sup> La Forma verbal II *khullifa* significa “ser dejado atrás”, refiriéndose a aquellos que no fueron a la expedición a Tabūk, en 9:118.<sup>686</sup> La Forma verbal III *khālaḥfa* significa “diferir”, por ejemplo en 11:88.<sup>687</sup> La Forma verbal IV *akhlaḥfa* significa “no completar o faltar a una palabra o promesa”, por ejemplo en 2:80.<sup>688</sup> La Forma verbal V significa *takhallaḥfa* “quedarse atrás”, en 9:120.<sup>689</sup> La Forma verbal VIII *ikhtalaḥfa* significa “discrepar”, por ejemplo en 2:113.<sup>690</sup> La Forma verbal X *istakhlaḥfa* significa “sustituir”, con el sentido de “venir con posterioridad”, cuando se dice que Dios puede reemplazar a la humanidad con otras especies, en 6:133,<sup>691</sup> cuando Mūsā/Moisés le dice a los israelitas que Dios puede reemplazarlos por sus enemigos, en 7:129;<sup>692</sup> cuando se dice que Dios hará que otro pueblo sucede al pueblo de ‘Ād, en 11:57;<sup>693</sup> y cuando se dice que Dios permitirá suceder la Tierra a aquellos que “crean y obren bien”,

<sup>681</sup> وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ.

<sup>682</sup> وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِنْ بَعْدِي.

<sup>683</sup> فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ.

<sup>684</sup> فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ.

<sup>685</sup> وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُقُونَ.

<sup>686</sup> وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ.

<sup>687</sup> وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَمْلِكَكُمْ إِلَّا مَا أَمَّاكُمْ عَنْهُ.

<sup>688</sup> قُلْ أَتُخَذُّنَّكُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ.

<sup>689</sup> مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ.

<sup>690</sup> فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ.

<sup>691</sup> إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ.

<sup>692</sup> قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ.

<sup>693</sup> وَيَسْتَخْلِفَ رَبِّي قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْئًا.

utilizando el término dos veces en 24:55<sup>694</sup>. El sustantivo *khilāf* significa “lados opuestos”, por ejemplo en 5:33.<sup>695</sup> *Khalf* puede significar “detrás”, por ejemplo en 3:170,<sup>696</sup> pero también “sucesor”, con el sentido de “el que viene después”, como se utiliza en relación con los sucesores de los primeros israelitas, en 7:169,<sup>697</sup> en 10:92<sup>698</sup> y en 19:59.<sup>699</sup> El sustantivo *khilfah* significa “sucesión”, refiriendo al sol y la luna, en 25:62.<sup>700</sup> El sustantivo *khalfah* significa “vicario [de Dios]” en dos ocasiones: en referencia a los ángeles, en 2:30<sup>701</sup> y en referencia a Dā’ūd/David, en 38:26.<sup>702</sup> También significa “sucesor”, con el sentido de “el que viene después”, sugiriendo la idea de rango, en referencia a los israelitas, en 6:165,<sup>703</sup> al pueblo de ‘Ād, en 7:69,<sup>704</sup> al pueblo de *Thamūd*, en 7:74,<sup>705</sup> a la gente de Makkah, en 10:14,<sup>706</sup> a los seres humanos en general, en 27:62<sup>707</sup> y 35:39,<sup>708</sup> a Nūh/Noé, en 10:73.<sup>709</sup> El sustantivo *khawālif* refiere a “quienes

---

694 وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ.

A partir de este verso, parece que *istakhlaḥa* significa el hacer a alguien un *khaliḥa*, y *khaliḥa* parece ser un término técnico en el Qur’ān para alguien que tiene autoridad en la tierra (por ejemplo, Dā’ūd/David en 38:26).

- 695 أَوْ تَقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ.
- 696 وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ.
- 697 فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَىٰ.
- 698 فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً.
- 699 فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ.
- 700 وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا.
- 701 وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً.
- 702 يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ.
- 703 وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ.
- 704 وَادْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ.
- 705 وَادْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ.
- 706 ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ.
- 707 أَمْ نَجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَجْعَلُوكُم خُلَفَاءَ الْأَرْضِ.
- 708 هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ.
- 709 وَجَعَلْنَاهُمْ خَلَائِفَ وَأَعْرَفْنَا الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا.

se quedan atrás”, por ejemplo en 9:87.<sup>710</sup> El *ism al-fā‘il khālifīn* también significa “quienes se quedan atrás”, por ejemplo en 9:83.<sup>711</sup> El *ism al-maf‘ūl* de la Forma verbal II *mukhallafūn* significa “quienes fueron dejado atrás”, por ejemplo en 9:81.<sup>712</sup> El *ism al-fā‘il* de la Forma verbal IV *mukhlif* significa “no completar o faltar a una palabra o promesa”, en 14:47.<sup>713</sup> El *maṣḍar* de la Forma verbal VIII *ikhṭilāf* significa “alternancia”, por ejemplo en 2:164.<sup>714</sup> El *ism al-fā‘il* de la Forma verbal VIII *mukhtalif* significa “diferente”, por ejemplo en 6:141.<sup>715</sup> El *ism al-maf‘ūl* de la Forma verbal X *mustakhlaḥfīn* significa “fideicomisario” y es utilizado en referencia a la humanidad, en 57:7.<sup>716</sup>

#### N. *Lāḥiq*.

El término *lāḥiq* – el *ism al-fā‘il* de la Forma verbal I *laḥaqa*, de la raíz *lām ḥā qāf* – no aparece en el Qur’ān. La raíz *lām ḥā qāf* aparece seis veces en el Qur’ān, en dos formas derivadas: dos veces como la Forma verbal I *laḥiqa* y cuatro veces como la Forma verbal IV *alḥaqa*. En ambos casos, el significado es “unirse”, “encontrarse con alguien”. La Forma verbal I *yalḥaqu* aparece dos veces, en referencia a quienes luchan por la causa de Dios, en 3:170;<sup>717</sup> y a aquellos de los “gentiles” (*al-umiyīna*) que no han aceptado todavía el Qur’ān, en 62:3.<sup>718</sup> La Forma verbal IV *alḥaq* es utilizada cuando Yūsuf/José le pide a Dios que lo tome, para poder unirse a los “justos” (*al-ṣāliḥīn*), en 12:101<sup>719</sup> y luego por Ibrāhīm/Abraham en el mismo sentido, en 26:83,<sup>720</sup> cuando se dice que en el

<sup>710</sup> رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ.

<sup>711</sup> إِنَّكُمْ رَضِيتُمْ بِالْفُجُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَافْعُدُوا مَعَ الْخَالِفِينَ.

<sup>712</sup> فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ.

<sup>713</sup> فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفًا وَعْدِهِ رُسُلَهُ.

<sup>714</sup> إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ.

<sup>715</sup> وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ.

<sup>716</sup> وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ.

<sup>717</sup> وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ.

<sup>718</sup> وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.

<sup>719</sup> تَوْفِّيْ مُسْلِمًا وَالحَقْنِي بِالصَّالِحِينَ.

<sup>720</sup> رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَالحَقْنِي بِالصَّالِحِينَ.

mundo por venir los creyentes se unirán con sus antecesores, en 52:21,<sup>721</sup> y en referencia a aquellos que le “agregan como asociados” a Dios otros, en 34: 27.<sup>722</sup>

#### O. *Janāh*.

El término *janāh* – una forma nominal de la raíz *jīm nūn ḥā* – aparece en el Qur’ān. La raíz *jīm nūn ḥā* aparece treinta y cuatro veces en el Qur’ān, en tres formas derivadas: dos veces como la Forma verbal I *janaḥa*, con el sentido de “inclinarse”, por ejemplo en 8:61; veinticinco veces como el sustantivo *junāh*, con el sentido de “transgresión”, por ejemplo en 2:158 o en 2:198. Finalmente, ocurre siete veces como el sustantivo *janāh*, el mismo que aparece en el *KY* pero sin su connotación específica. Literalmente, *janāh* significa el “ala” de un ave. En este sentido se utiliza en 6:38.<sup>723</sup> Se utiliza metafóricamente, en referencia a la benevolencia de Muḥammad, en 15:88<sup>724</sup> y en 26:215,<sup>725</sup> y en referencia a la humildad que los creyentes deben tener con sus parientes mayores, en 17:24.<sup>726</sup> Cuando se utiliza en referencia a Mūsā/Moisés, aparece en referencia a “un costado” de su cuerpo, en 20:22<sup>727</sup> o a la escotadura de su túnica, en 28:32.<sup>728</sup> Se utiliza también en referencia a los distintos tipos de ángeles, en 35:1.<sup>729</sup>

#### P. *Mu’min*.

El término *mu’min* – el *ism al-fā’il* de la Forma IV de la raíz *hamzah mīm nūn* – aparece en el Qur’ān. La raíz trilitera *hamzah mīm nūn* aparece ochocientas setenta y nueve veces en el Qur’ān, en diecisiete formas derivadas: veinte veces como la Forma verbal I *amina*; quinientas treinta y siete veces como la Forma verbal IV *āmana*; una vez como la Forma verbal VIII *ītamana*; seis veces como el sustantivo *amānah* y cinco veces

---

<sup>721</sup> وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ.

<sup>722</sup> قُلْ أَرُونِي الَّذِينَ أَلْحَقْتُمْ بِهِ شُرَكَاءَ كَلَّا.

<sup>723</sup> وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ.

<sup>724</sup> وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَخَفَضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ.

<sup>725</sup> وَخَفَضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ.

<sup>726</sup> وَخَفِضْ هُمَا جَنَاحَ الدُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا.

<sup>727</sup> وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ تَخْرُجَ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ.

<sup>728</sup> اسْلُكْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجَ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ وَاضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ.

<sup>729</sup> الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنَحَةٍ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ.

como el sustantivo *amn*; dos veces como el sustantivo *amanat*; catorce veces como el adjetivo *amīn*; una vez como el sustantivo *ma'man*; diecisiete veces como el *ism al-fā'il āmin*; una vez como el *ism al-maf'ūl ma'mūn*; cuarenta y cinco veces como el *maṣḍar* de la Forma verbal IV *īmān*; doscientas treinta veces como *ism al-fā'il* de la Forma verbal IV *mu'min*. La Forma verbal I *amina* significa “sentirse seguro”, por ejemplo en 2:196.<sup>730</sup> La Forma verbal IV *āmāna* significa “creer”, por ejemplo en 2:3.<sup>731</sup> La Forma verbal VIII *ītamana* significa “confiar [algo a alguien]”, en 2:283.<sup>732</sup> El sustantivo *amānāt* significa “depósitos”, por ejemplo en 4:58.<sup>733</sup> El sustantivo *amn* significa “seguridad”, por ejemplo en 2:125.<sup>734</sup> El sustantivo *amanah* significa “seguridad”, por ejemplo en 3:154.<sup>735</sup> El adjetivo *amīn* significa “fielmente”, por ejemplo en 7:68.<sup>736</sup> El sustantivo *ma'man* significa “lugar seguro”, en 9:6.<sup>737</sup> El *ism al-fā'il āmin* significa, tanto como un sustantivo como como un adjetivo, “seguro”, por ejemplo en 3:97.<sup>738</sup> El *ism al-maf'ūl mamūn* significa “sentirse seguro [frente a alguien o algo]”, por ejemplo en 70:28.<sup>739</sup> El *maṣḍar* de la Forma IV *īmān*, significa “fe”, por ejemplo en 2:93.<sup>740</sup> El *ism al-fā'il* de la Forma verbal IV *mu'min* significa, tanto como un sustantivo como como un adjetivo, “creyente” por ejemplo en 2:8;<sup>741</sup> en una instancia refiere a Dios, “quien da *amn*”, o sea “el dador de seguridad”, en 59:23.<sup>742</sup> El Qur'ān utiliza el término *mumin* en un sentido más amplio que en el KY: un *mumin* es un *muslim*, pero no todo *muslim* es un *mumin* (49:14).

<sup>730</sup> فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ.

<sup>731</sup> الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ.

<sup>732</sup> فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِنَ أَمَانَتَهُ.

<sup>733</sup> إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا.

<sup>734</sup> وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا.

<sup>735</sup> ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمْنَةً نُعَاسًا.

<sup>736</sup> أُولَئِكَ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ.

<sup>737</sup> فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ.

<sup>738</sup> فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مِّمَّا فَرَغَ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا.

<sup>739</sup> إِنَّ عَذَابَ رَبِّهِمْ غَيْرُ مَأْمُونٍ.

<sup>740</sup> قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمَانُكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ.

<sup>741</sup> آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ.

<sup>742</sup> لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ.

**Appendix F: Translation of selected passages from the KY:**  
**§§7-25, 138-142.**

<i>Kitāb al-Yanābī</i> <sup>1</sup> , the composition of our teacher Abū Ya‘qūb al-Sijistānī.	كِتَابُ الْيَنَابِيعِ تَأْلِيفُ سَيِّدِنَا أَبِي يَعْقُوبَ السَّجِسْتَانِيِّ.
In the name of God, the Merciful, the Compassionate ([and] to him we turn for help).	بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (بِهِ نَسْتَعِينُ).
<Introduction>. <sup>1</sup>	<المقدمة/ المقدمة >.
[...]	[...]
(7) We have divided the book named “The Sources” into forty sources [and] each source from them <sup>2</sup> concerns one branch. We have sought conciseness and succinctness in expression and it <sup>3</sup> would not be appropriate except for someone whose practice has been persistent for the introductions to demonstrative preliminaries, and whose intention is pure for accepting the luminous things and who turns away his soul from sensual, lowly desires and who strives the striving of the hereafter, “then those are whose striving is appreciated” [Q. 17:19].	(٨) وَقَدْ قَسَمْنَا الْكِتَابَ الْمَوْسُومَ «الينابيع» إِلَى أَرْبَعِينَ يَنْبُوعًا، كُلُّ يَنْبُوعٍ مِنْهَا فِي فَنٍّ مِنَ الْفُنُونِ، وَتَحَرَّيْنَا الْإِيجَازَ وَالِاخْتِصَارَ فِي الْقَوْلِ، وَلَا يَصْلُحُ إِلَّا لِمَنْ دَامَتْ رِيَاضَتُهُ لِلْمُقَدِّمَاتِ الْبَرْهَانِيَّةِ، وَصَفَتْ نَبْتُهُ لِقَبُولِ الْأَشْيَاءِ التَّوْرَانِيَّةِ وَجَانَبَ نَفْسِهِ عَنِ الشَّهَوَاتِ الْحِسِّيَّةِ الرَّدِيئَةِ، وَسَعَى سَعْيَ الْآخِرَةِ، فَأُوْثِقَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا.
(8) First Source: On the meaning of “source”.	(٧) الْيَنْبُوعُ الْأَوَّلُ فِي مَعْنَى الْيَنْبُوعِ.
Second Source: On the essence of the originator.	الْيَنْبُوعُ الثَّانِي فِي هُويَّةِ الْمُبْدِعِ.

<sup>1</sup> Although this could be read as either the *ism al-fā'il muqaddimah* or the *ism al-maf'ul muqaddamah*, in both cases the translation would be the same.

<sup>2</sup> Lit., “a branch from the branches”.

<sup>3</sup> That is, “the teaching”.

Third Source: On ascribing command of God, may he be exalted, to two letters [ <i>kāf</i> and <i>nūn</i> ].	الينبوع الثالث في إضافة أمر الله تعالى إلى حرفين.
Fourth Source: On an Explanation of the world of the <i>'aql</i> and the <i>nafs</i> .	الينبوع الرابع في بيان عالم العقل والنفس.
Fifth Source: On the first <i>'aql</i> being originated.	الينبوع الخامس في أنَّ العقل الأول مبدع.
Sixth Source: On that before the first <i>'aql</i> nothing can be imagined at all.	الينبوع السادس في أنَّ قبل العقل الأول لا يُتَوَهَّم <sup>5</sup> شيء البتة.
Seventh Source: On that the <i>'aql</i> does not perish.	الينبوع السابع في أنَّ العقل لا يبيد.
Eight Source: On that the <i>'aql</i> is at rest.	الينبوع الثامن في أنَّ العقل ساكن.
Ninth Source: On that the <i>'aql</i> is complete in potentiality and actuality.	الينبوع التاسع في أنَّ العقل تام بالقوة والفعل.
Tenth Source: On the affirmation of a simple <i>'aql</i> .	الينبوع العاشر في إثبات عقل مجرد.
Eleventh Source: On addressing the <i>'aql</i> and the <i>nafs</i> .	الينبوع الحادي عشر في مخاطبة العقل والنفس. <sup>6</sup>
Twelfth Source: On the manner of the connection of the benefits of the <i>'aql</i> with the <i>nafs</i> .	الينبوع الثاني عشر في كيفية اتصال فوائد العقل بالنفس.
Thirteenth Source: On that being does not become non-being.	الينبوع الثالث عشر في أنَّ الأيْس لا يصير ليسًا.
Fourteenth Source: On that beings – all of them – have limits.	الينبوع الرابع عشر في أنَّ الأيسيات كلها دواث

<sup>4</sup> Grammatically, if there were two worlds – the world of the *'aql* and the world of the *nafs* – the text should have had *'alam* in the dual (with the *nūn* missing because of the *idāfah*). However, even in such circumstances the singular or plural is frequently used, as the dual *muḍāf ilayhi* might sound awkward: *fī bayān 'ālamay al-'aql wa al-nafs*.

<sup>5</sup> This cannot be an active verb, as it would require *shay'* to be the accusative object. However, *shay'* is not accusative, so the verb must be passive to make *shay'* the object of the passive verb.

<sup>6</sup> If there was not a *waw*, then *al-nafs* would be accusative, *al-'aql* would be the *muḍāf ilayhi* subject, and this could be translated as: “On the *'aql* addressing the *nafs*”. As it is, it is possible to translate *mukhāṭabah* as “conversation” – between the two – or as a third being addressing the two.

	غَايَاتٍ.
Fifteenth Source: On that questioning why God created the world is absurd, an impossibility.	الينبوع الخامس عشر في أَنَّ السُّؤَالَ <sup>7</sup> لِمَ خَلَقَ اللَّهُ الْعَالَمَ مُحَالٌ مُتَنَعٍ.
Sixteenth Source: On that the origination of the 'aql is the origination of many powers.	الينبوع السادس عشر في أَنَّ إِبْدَاعَ الْعَقْلِ إِبْدَاعُ قُوَى كَثِيرَةٍ.
Seventeenth Source: On affirming a universal <i>nafs</i> from where the portions [of <i>nafs</i> ] emanate in human beings.	الينبوع السابع عشر في إِثْبَاتِ نَفْسٍ كُلِّيَّةٍ مِنْهَا تَنْبَعُ الْجُزْئِيَّاتُ فِي الْبَشَرِ.
Eighteenth Source: On that that which is in the human are parts, and his substance is from the universal <i>nafs</i> .	الينبوع الثامن عشر في أَنَّ مَا فِي الْبَشَرِ أَجْزَاءٌ وَجَوْهَرُهُ مِنَ النَفْسِ الْكُلِّيَّةِ.
Nineteenth Source: On that the orbits are, with all their forces, stars and movements, within the horizon of the <i>nafs</i> .	الينبوع التاسع عشر في أَنَّ الْأَفْلاكَ بِجَمِيعِ قُوَاهَا وَجُومِهَا وَحَرَكَاتِهَا فِي أَفْقِ النَفْسِ.
Twentieth Source: On the mode of the movement of the orbit in accordance with the will of the <i>nafs</i> and its choice, despite the presence of determinism in it. <sup>8</sup>	الينبوع العشرون في كَيْفِيَّةَ حَرَكَاتِ الْفَلَكَ عَلَى مُرَادِ النَفْسِ وَاحْتِيَارِهَا مَعَ وُجُودِ الْجَبَرِ فِيهَا.
Twenty-First Source: On that the statement “God is in every place” is not appropriate for the first creation, not to speak of the originator – exalted and most high.	الينبوع الحادي والعشرون في أَنَّ الْقَوْلَ بـ «أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ مَكَانٍ» لَا يَلِيْقُ بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ فَضْلاً عَنِ الْمُبْدِعِ – جَلَّ وَتَعَالَى.
Twenty-Second Source: On the mode of the origination of mankind.	الينبوع الثاني والعشرون في كَيْفِيَّةِ ائْتِدَاءِ الْإِنْسَانِ.

<sup>7</sup> This could be understood as a *maṣḍar* – and translated as “questioning” – or as a deverbial count noun – and translated as “a question”.

<sup>8</sup> The pronoun could be referring to the *nafs* or to the *ḥarakāt*, implying that the *nafs* has power over the universe even though the movements of the universe are predetermined.



Twenty-Third Source: On the mode of the veneration of the originated – that is, the <i>sābiq</i> – to the originator.	الينبوع الثالث والعشرون في كيفية عِبَادَةِ الْمُبْدِعِ – وهو السابق – للمُبْدِعِ.
Twenty-Fourth Source: On that the angels of God, number does not encompass them.	الينبوع الرابع والعشرون في أَنَّ مَلَائِكَةَ اللَّهِ لَا يُحْصِيهَا عَدَدٌ.
Twenty-Fifth Source: On that the evil has no foundation in the origination.	الينبوع الخامس والعشرون في أَنَّ الشَّرَّ لَا أَصْلَ لَهُ فِي الْإِبْدَاعِ.
Twenty-Sixth Wellspring: On that the physical powers have no worth in relation with <sup>10</sup> the spiritual powers.	الينبوع السادس والعشرون في أَنَّ الْقُوَى الطَّبِيعِيَّةَ لَا قَدَرَ لَهَا عِنْدَ الْقُوَى الرُّوحَانِيَّةِ.
Twenty-Seventh Wellspring: On that the reward is knowledge.	الينبوع السابع والعشرون في أَنَّ الثَّوَابَ هُوَ الْعِلْمُ.
Twenty-Eight Wellspring: On the meaning of paradise and the fire.	الينبوع الثامن والعشرون في مَعْنَى الْجَنَّةِ وَالنَّارِ.
Twenty-Ninth Wellspring: On the mode of superiority over each other between the ones rewarded.	الينبوع التاسع والعشرون في كَيْفِيَّةِ التَّفَاضُلِ بَيْنَ الْمُتَابِعِينَ.
Thirtieth Wellspring: On the <i>shahādah</i> .	الينبوع الثلاثون في الشهادة.
Thirty-First Wellsping: On the meaning of the cross for the messiah, peace be upon him.	الينبوع الحادي والثلاثون في معنى الصليب للمسيح – عليه السلام.
Thirty-Second Wellspring: On the harmony between the cross and the <i>shahādah</i> .	الينبوع الثاني والثلاثون في اتِّفَاقِ الصَّلِيبِ مَعَ الشَّهَادَةِ.
Thirty-Third Wellspring: On that the world does not have a form with the originator prior to the origination.	الينبوع الثالث والثلاثون في أَنَّ الْعَالَمَ لَا صُورَةَ لَهُ عِنْدَ الْمُبْدِعِ قَبْلَ الْإِبْدَاعِ.

<sup>9</sup> *Lā li nafy al-jins*.

<sup>10</sup> Lit., “at”. That is, when the latter are active, the former become redundant.

Thirty-Fourth Wellspring: On that the compound pair that follows the four is six.	الينبوع الرابع والثلاثون في أَنَّ الزَّوْجَ الْمُرَكَّبَ الَّذِي يَتْلُو الْأَرْبَعَةَ هُوَ السَّتَّةُ.
Thirty-Fifth Wellspring: On that no one can reach the rank of the <i>'aql</i> .	الينبوع الخامس والثلاثون في أَنَّ أَحَدًا لَا يَبْلُغُ مَرْتَبَةَ الْعَقْلِ.
Thirty-Sixth Wellspring: On the essence of the master of the resurrection. <sup>11</sup>	الينبوع السادس والثلاثون في هُويَّةِ صَاحِبِ الْقِيَامَةِ.
Thirty-Seventh Wellspring: On falsely imagining multiplicity from a single cause, namely the command of God.	الينبوع السابع والثلاثون في تَوَهُّمِ الْكَثْرَةِ مِنْ عِلَّةٍ وَاحِدَةٍ، وَهُوَ أَمْرُ اللَّهِ.
Thirty-Eight Wellspring: On that for mankind there is a return to an everlasting reward.	الينبوع الثامن والثلاثون في أَنَّ لِلْبَشَرِ عَوْدًا عَلَى ثَوَابٍ أَبَدِيٍّ.
Thirty-Ninth Wellspring: On the meaning of the word of the originator.	الينبوع التاسع والثلاثون في مَعْنَى الْكَلِمَةِ لِلْمُبْدِعِ.
Fortieth Wellspring: On the mode of the connection of strengthening with those who are strengthened in the bodily world.	الينبوع الأربعون في كَيْفِيَّةِ اتِّصَالِ التَّأْيِيدِ بِالْمُؤَيَّدِينَ فِي الْعَالَمِ الْجَسَدَانِيِّ.

(§9) First Source.	(٩) الينبوع الأول.
“On the meaning of “source””.	«في معنى الينبوع».
There are two sources: a physical source and a spiritual source.	إِنَّ الينبوعَ يَنْبوعَانِ: يَنْبوعٌ طَبِيعِيٌّ يَنْبوعٌ رُوحَانِيٌّ.
The physical source is the springs which emerge from the cold, moist, natural element, through which is the subsistence of natural creations [consisting] of	فَالينبوعُ الطَّبِيعِيُّ هِيَ الْعُيُونُ النَّابِعَةُ <sup>12</sup> مِنَ الرُّكْنِ الْبَارِدِ الرُّطْبِ الطَّبِيعِيِّ، الَّذِي بِهِ قَوَامُ الْمَوَالِيدِ الطَّبِيعِيَّةِ مِنَ

<sup>11</sup> Lit., “the companion of the *qiyamah*”. That is, anyone closely associated with it. Therefore, it could be translated with three different meanings: “the one resurrected”, “the one given a special status that day (i.e., the prophet)” or “the one who brings it about”.

<sup>12</sup> This is the equivalent of *al-‘uyūn allatī tanbi’*.

minerals, vegetables, animals and men.	المعادن والنبات والحيوان والبشر.
The spiritual source are the springs which emerge through divine sciences from the <i>sābiq</i> , through which is the life of the souls of the believers and the <i>ajniḥah</i> , the <i>lawāḥiq</i> , the <i>atimmā</i> ’ the <i>asās</i> and the <i>nuṭaqā</i> ’.	والينبوع الروحاني هي العيون النابعة بالعلوم الربانيّة من السّابق، الذي به حياة نفوس المؤمنين والأجنحة واللّواحي والأتمّاء والأساس والنّطقاء.
I want to compare in this first chapter the spiritual sources with the physical sources, and to uncover their indications. I will elucidate every subtle and manifest [thing] in them, so that the power of God manifests – may his majesty and his glory be exalted upon those who resist and dispute his signs, those who accuse his <i>rusul</i> and his <i>khulafā</i> ’ in his earth of lying and those who adhere to their opinions without guidance from God. So that the people of truth are encouraged concerning that which is hidden from them of the divine sciences, when they find the sweetness of what is opened for them in this chapter and the rest of the chapters of this book.	فأردت أن أقابل في هذا الباب الينابيع الروحانيّة بالينابيع الطبيعيّة، وأن أكتشف عن مرّموزاتها، وأشرح كلّ دقيق وجليل فيها لتظهر قدرته الله – جلّ جلاله وسُبْحانيّته عند المعاندين الجاحدين بآياته، المُكذّبين لِرُسُلِهِ وخُلفائه في أرضه، العاكفين على آرائهم بغير هدى من الله – وليُرتّب <sup>13</sup> أهل الحقّ فيما هو غائب عنهم من العلوم الملكوتيّة، إذا وجدوا خلاوة ما يُفتح لهم في هذا الباب وسائر أبواب هذا الكتاب.
(§10) I say: the letters of the name of Allāh are an indication of the four sources, [all of] which are caused to flow <sup>14</sup> from his unity for the purpose of the subsistence of	(١٠) أقول: إنّ حروف اسم الله دليّة على الينابيع الأربعة، التي جرت من وحدته لِقوام الرّوحانيّين من

<sup>13</sup> يُرغب could be vocalised as *yuraghghaba* (Passive Voice) or as *yarghaba* (Active Voice). As a passive verb, it may be translated as “So that the people of truth are encouraged concerning that which...”. As an active verb, it may be translated as “So that the people of desire that which...”.

<sup>14</sup> This could be read as *jurrat* (from *jarra*), passive perfect of the Form I, “to drag”, or *jarat* (from *jarā*) active perfect of the Form I, “to flow”

<p>the spiritual [beings], namely the angels who are drawn close [to God] and his pious servants.</p>	<p>الْمَلَائِكَةِ الْمُقَرَّبِينَ وَعِبَادِهِ الصَّالِحِينَ.</p>
<p>Each letter from its letters occurs in correspondence with one of those sources, like the <i>alif</i>, which occurs corresponding to the <i>sābiq</i>, that is the source of strengthening, and like the first <i>lām</i>, which occurs corresponding to the <i>tālī</i>, that is the source of the ordering, and like the second <i>lām</i>, which occurs corresponding to the <i>nāṭiq</i>, that is the source of the composition, and like the round, spherical <i>hā'</i>, which occurs corresponding to the <i>asās</i>, that is the source of interpretation.</p>	<p>فَوَقَعَ كُلُّ حَرْفٍ مِنْ حُرُوفِهِ مُقَابِلَ يَنْبُوعٍ مِنْ تِلْكَ الْيَنْبَاعِ، مِثْلُ الْأَلِفِ الْوَاقِعِ مُقَابِلَ السَّابِقِ الَّذِي هُوَ يَنْبُوعُ التَّأْيِيدِ، وَمِثْلُ اللَّامِ الْأَوَّلِ الْوَاقِعِ مُقَابِلَ التَّالِي الَّذِي هُوَ يَنْبُوعُ التَّرْكِيبِ، وَمِثْلُ اللَّامِ الثَّانِي الْوَاقِعِ مُقَابِلَ النَّاطِقِ الَّذِي هُوَ يَنْبُوعُ التَّأْلِيفِ، وَمِثْلُ الْهَاءِ الْمُدَوَّرِ الْكُرِّيِّ الْوَاقِعِ مُقَابِلَ الْأَسَاسِ الَّذِي هُوَ يَنْبُوعُ التَّأْوِيلِ.</p>
<p>(§11) I correlated them<sup>15</sup> with (<i>min</i>) the physical sources, the four elements, which are sources that flow from the universal nature for the subsistence of physical beings of minerals, vegetables, animals and men. Among them is fire, the source of heat, warmth and comfort; and air, the source of moistness and fruit-bearing; and water, the source of condensation and fermentation;<sup>16</sup> and earth, the source of entering<sup>17</sup> and condensation.<sup>18</sup> If only a rational being would contemplate the innate character of the sources and their physiognomy in the core of the letters of</p>	<p>(١١) فَقَابَلْتُهَا مِنَ الْيَنْبَاعِ الطَّبِيعِيَّةِ الْأَرْكَانِ الْأَرْبَعَةِ الَّتِي هِيَ يَنْبَاعُ جَرَتْ مِنَ الطَّبِيعَةِ الْكُلِّيَّةِ لِقَوَامِ الْجِسْمَانِيِّينَ مِنَ الْمَعَادِنِ وَالنَّبَاتِ وَالْحَيَوَانِ وَالْإِنْسِ. فَكَانَتْ مِنْهَا النَّارُ يَنْبُوعُ الْحَرَارَةِ وَالْتَّسْخِينِ وَالتَّلْطِيفِ. وَالْهَوَاءُ يَنْبُوعُ الرِّطَبِ وَالتَّثْمِيرِ. وَالْمَاءُ يَنْبُوعُ الْجُمُعِ وَالتَّعْجِينِ. الْأَرْضُ يَنْبُوعُ الْأَنْسِلَاكِ وَالتَّكْثِيفِ، وَلَوْ أَنَّ الْعَاقِلَ نَظَرَ فِي خِلْقَةِ الْأُمَّهَاتِ وَهَيْئَاتِهَا فِي نَفْسِ حُرُوفِ اللَّهِ، لَوَجَدَ كُلَّ حَرْفٍ مِنْهَا يُشَبِّهُ مَا يُقَابِلُهُ مِنْ أَرْكَانِ هَذَا الْعَالَمِ</p>

<sup>15</sup> That is, the letters which form the name of Allāh.

<sup>16</sup> *Maṣḍar* of the Form II. The Form I means “to knead” or “to soak”. Therefore, by extension here it could be understood as “fermentation”.

<sup>17</sup> *Maṣḍar* of the Form VII, which is said to be equal to the Form I. Therefore, it would literally mean “entering”, maybe with the idea of “watering entering into the soil”.

<sup>18</sup> *Maṣḍar* of the Form II. Therefore, it would literally mean “making or becoming denser”, maybe with the idea of “condensation”.

<p>[the word] “Allāh”, then he will find that every letter of it resembles what corresponds to from the elements of this physical world.</p>	<p>الطَّبِيعِيِّ.</p>
<p>(§12) That is, the letter <i>alif</i> corresponds to the fire in [terms of] its elevation in standing up without any inclination to one of the sides. The [letter] <i>lām</i> corresponds to the air, which has two sides, one of them towards fire and one of them towards water. Similarly, &lt;the [letter] <i>lām</i>&gt; has two dimensions: length and width. The other <i>lām</i> faces the water [and] has two sides: one of them towards air and one of them towards earth. Similarly, the other <i>lām</i> has two dimensions: length and width. The round, spherical <i>hā’</i> corresponds to the circular, spherical earth upon which is the resting place<sup>19</sup> of all living kingdoms<sup>20</sup> just as the name of God comes to a rest on the letter <i>hā’</i>.</p>	<p>(١٢) وَذَلِكَ أَنَّ حَرْفَ الْأَلِفِ يَرْزَأُ النَّارَ عُلُوًّا فِي الِاسْتِقَامَةِ بِلَا مَيْلٍ إِلَى أَحَدِ الْجَوَانِبِ. وَاللَّامُ يَرْزَأُ الْهَوَاءَ ذِي طَرَفَيْنِ، طَرَفٌ مِنْهُ إِلَى النَّارِ، وَطَرَفٌ مِنْهُ إِلَى الْمَاءِ، كَذَلِكَ &lt;اللَّامُ&gt; ذُو قَدَرَيْنِ: طُولٌ وَعَرْضٌ. وَاللَّامُ الْأُخْرَى يَرْزَأُ الْمَاءَ ذِي طَرَفَيْنِ: طَرَفٌ مِنْهُ إِلَى الْهَوَاءِ، وَطَرَفٌ مِنْهُ إِلَى الْأَرْضِ. كَذَلِكَ اللَّامُ الْأُخْرَى ذُو قَدَرَيْنِ: طُولٌ وَعَرْضٌ. وَالْهَاءُ الْمُدَوَّرُ الْكُرِّيُّ يَرْزَأُ الْأَرْضَ الْمُدَوَّرَةَ الْكُرِّيَّةَ الَّتِي عَلَيْهَا قَرَارُ الْمَوَالِيدِ كَمَا اسْتَقَرَّ اسْمُ اللَّهِ عَلَى حَرْفِ الْهَاءِ.</p>
<p>(§13) Similarly, the sources resemble the elements. That is, the <i>sābiq</i> resembles fire in all of its states, because the <i>sābiq</i> is the one who warms up the <i>nafs</i> and comforts her to bring her out from the state of potentiality to the state of actuality. As the strengthening is hidden, fire is hidden too – what it is is not comprehended in its substance alone, only in a body which</p>	<p>(١٣) وَكَذَلِكَ الْيَنَابِيعُ تُشَبِّهُ الْأَرْكَانَ، وَذَلِكَ أَنَّ السَّابِقَ يُشَبِّهُ النَّارَ فِي جَمِيعِ أَحْوَالِهِ، إِذِ السَّابِقُ هُوَ الَّذِي يُسَخِّنُ النَّفْسَ وَيُبَلِّطُهَا لِيُخْرِجَهَا مِنْ حَدِّ الْقُوَّةِ إِلَى حَدِّ الْفِعْلِ. وَكَمَا أَنَّ التَّائِيدَ مَسْتُورٌ، كَذَلِكَ النَّارُ مَسْتُورَةٌ، لَا تُدْرِكُ مَا هِيَ بِجَوْهَرِهَا مُفْرَدَةً إِلَّا فِي جَسَدٍ قَابِلٍ لَهَا، وَأَنَّ سَطَحَتِ النَّارُ تَلَاقَ<sup>22</sup> الْجَرِمِ الْمُسْتَلْدِيرِ الْخَارِجِ عَنْ هَذِهِ</p>

<sup>19</sup> Lit., “stopping”.

<sup>20</sup> Lit., “generated entities”.

<sup>22</sup> It seems that it should be *tulāqī*, so the text is missing the final *yā’*. The ms. VI 320 has *tuqābilu* instead, “to meet”.

receives it. Also (*an*), the fire spreads out meeting the spherical celestial body which is external to these four natures. Similarly, the horizon of the *'aql* meets the word of God – may God be exalted – which is external to every being situated below the *sābiq*. In relation to the fire, nothing is mighty. Similarly, nothing is mighty among the spiritual or physical boundaries (*ḥudūd*) in relation to the *sābiq*. Fire is appropriate for living and cooking raw things. Similarly, through the strengthening of the *sābiq* is the rectification of the world and the hereafter,<sup>21</sup> and the comprehension of cryptic things.

الطَّبَائِعِ الْأَرْبَعِ. كَذَلِكَ أَفُقُ الْعَقْلِ يُلَاقِي كَلِمَةَ اللَّهِ –  
جَلَّ اللَّهُ – الْخَارِجَةَ عَنْ جَمِيعِ الْأَيْسِيَّاتِ الْوَاقِعَةِ تَحْتَ  
السَّابِقِ. وَلَا يَقْوَى مَعَ النَّارِ شَيْءٌ، كَذَلِكَ لَا يَقْوَى  
شَيْءٌ مِنَ الْخُدُودِ الرُّوحَانِيَّةِ وَالْجِسْمَانِيَّةِ مَعَ السَّابِقِ، وَإِنَّ  
النَّارَ صَالِحٌ لِلْمَعِيشَةِ وَطَبِخِ الْأَشْيَاءِ النَّبِيَّةِ، كَذَلِكَ  
بِتَأْيِيدِ السَّابِقِ صَالِحُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَإِدْرَاكُ الْأَشْيَاءِ  
الْمُسْتَعْلَقَةِ.

(§14) Then, the *tālī* resembles air in all of its states, as from it is the fruit-bearing and watering of the *rusul*. Furthermore, due to air the physical world bears fruit and receives moisture for the reception of the natural forms, that the observer may discern colours and forms. Similarly, the *nāṭiq* discerns in the *tālī* intelligible forms and intellectual colours. The *tālī* accepts light and darkness. On the basis that,<sup>23</sup> in its wake there are some who receive guidance and some delusion. And it is the one that accepts corruption and rottenness, and [it is the one that] accepts rectification and purification. [We know this] on the

(١٤) ثُمَّ التَّالِي يُشْبِهُ الْهَوَاءَ فِي جَمِيعِ أَحْوَالِهِ، إِذْ مِنْهُ تَنْمِيرُ  
الرُّسُلِ وَتَرْطِيبُهُمْ، كَمَا أَنَّ مِنَ الْهَوَاءِ تَنْمِيرَ الْعَالَمِ  
الْجِسْمَانِيِّ وَتَرْطِيبَهُ لِقَبُولِ الصُّورِ الطَّبِيعِيَّةِ، أَنَّ يُبْصِرَ  
الْمُبْصِرُ الْأَلْوَانَ وَالصُّوَرِ، كَذَلِكَ يُبْصِرُ النَّاطِقُ بِالتَّالِي  
الصُّورَ الْعَقْلِيَّةَ وَالْأَلْوَانَ الْحُكْمِيَّةَ. وَأَنَّهُ قَابِلُ النُّورِ  
وَالظُّلُمَةِ، عَلَى أَنَّ فِي آثَارِهِ مَنْ يَقْبَلُ الْهُدَى وَفِيهَا مَنْ  
يَقْبَلُ الضَّلَالَةَ. وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ الْفَسَادَ وَالْعُقُومَةَ،  
<وَمَنْ> يَقْبَلُ الصَّلَاحَ وَالصَّفْوَةَ، عَلَى أَنَّ عَلَى آثَارِهِ  
مَنْ يَرْجِعُ مُثَابًا، وَفِيهَا مَنْ يَرْجِعُ مُعَاقِبًا.

<sup>21</sup> Lit., “the other” world.

<sup>23</sup> Depending on how the pronoun *-hū* is understood, this would mean on the basis of the *tālī* herself or on the basis of the fact that the *tālī* accepts light and darkness.

<p>basis that in its wake some return rewarded, and some return punished.</p>	
<p>(§15) Then, the <i>nāṭiq</i> resembles water in all its states, because from it is all wisdom[s] and knowledge[s], and the flowing of a religious law which is appropriate for the people of its period. And that from water the terrible waves collide which may creation. Similarly, in the outward of the <i>nāṭiq</i> and its realm,<sup>24</sup> arise the destroying wreaking waves of disagreement. The appropriateness of water in the interior of things is greater than its [appropriateness] in their exterior. Water is endlessly between rising and falling without time-gap. Similarly, the <i>nāṭiq</i> is between rising to the rank of the <i>tālī</i> in order to beneficially derive from it<sup>25</sup> its portion of the word [of God] and between passing on the benefit to whoever is lower than him.</p>	<p>(١٥) ثُمَّ النَّاطِقُ يُشْبِهُ الْمَاءَ فِي جَمِيعِ أَحْوَالِهِ، إِذْ مِنْهُ جَمِيعُ الْحِكَمِ وَالْعُلُومِ وَجَرَى الشَّرِيعَةُ الْمُوَافِقَةُ لِأَهْلِ دَوْرِهِ. وَأَنَّ مِنَ الْمَاءِ تَلْتَطُّمُ الْأَمْوَاجِ الْهَائِلَةِ الْمُهْلِكَةِ<sup>26</sup> لِلْخَلْقِ. كَذَلِكَ فِي ظَاهِرِ النَّاطِقِ وَخَيْرِهِ تَتَوَلَّدُ أَمْوَاجُ الْإِخْتِلَافِ الْمَوْدِيَّةِ<sup>27</sup> الْمُؤِيقَةِ. وَصَلَاحُ الْمَاءِ فِي بَاطِنِ الْأَشْيَاءِ أَكْثَرُ مِنْهُ فِي ظَاهِرِهِ. وَإِنَّ الْمَاءَ أَبَدًا بَيْنَ صُعُودٍ وَنُزُولٍ مِنْ غَيْرِ فِتْرَةٍ، كَذَلِكَ النَّاطِقُ بَيْنَ صُعُودٍ إِلَى مَرْتَبَةِ التَّالِي – لِيَسْتَفِيدَ مِنْهُ حَظَّهُ مِنَ الْكَلِمَةِ – وَبَيْنَ إِفَادَةٍ مِنْهُ لِمَنْ دُونَهُ.</p>
<p>(§16) The <i>asās</i> resembles earth in all of its states, because from him are the establishment of the various kinds of explanations for people, just as from the earth is the establishment of the substance and the bringing out of the corporeal forms. In the interior of earth, water, air and fire are concealed. Similarly, in the</p>	<p>(١٦) وَالْأَسَاسُ يُشْبِهُ الْأَرْضَ فِي جَمِيعِ أَحْوَالِهَا، إِذْ مِنْهُ إِنْشَاءُ أَنْوَاعِ الْبَيَانِ لِلْإِنْسِ، كَمَا أَنَّ مِنَ الْأَرْضِ إِنْشَاءَ الْجَوْهَرِ وَإِخْرَاجَ الصُّورِ الْجِسْمَانِيَّةِ. وَإِنَّ فِي بَاطِنِ الْأَرْضِ يَسْتَجِئُ الْمَاءُ وَالْهَوَاءُ وَالنَّارُ، كَذَلِكَ فِي الْأَسَاسِ يَجْتَمِعُ</p>

<sup>24</sup> By hendiadys, it could be read as “in the outward of the *nāṭiq*”.

<sup>25</sup> That is, the *tālī*.

<sup>26</sup> This is the equivalent of *alladhī tuhliku*. However, when the *al* attaches to the *ism al-fā'il*, it is no longer considered a definite article any more – but rather a relative pronoun.

<sup>27</sup> This is the equivalent of *alladhī tu'addī*. However, when the *al* attaches to the *ism al-fā'il*, it is no longer considered a definite article any more – but rather a relative pronoun. However, it makes no sense without an *ilā* or a *li*. Nevertheless, the mss. show *al-murdiyah*, the *ism al-fā'il* of the Form IV.

<p><i>asās</i> the strengthening of the <i>sābiq</i>, the guidance of the <i>tālī</i> and the teaching of the <i>nāṭiq</i> meet.</p>	<p>تَأْيِيدُ السَّابِقِ وَتَوْفِيقُ التَّالِي وَتَعْلِيمُ النَّاطِقِ.</p>
<p>(§17) The beginning of [number] four is from [number] one, and its ending is towards [number] one. Similarly, the emergence of all numbers is from [number] one. If the parts of the four<sup>28</sup> are gathered together, they are [the number] ten, which is one in its essence. On the basis that the cause of the four principles is only the oneness of the Creator and their call and the call of their parts – the <i>a'immaḥ</i> and the <i>lawāḥiq</i> – &lt;it&gt; is &lt;nothing more than a call&gt; to the oneness of the one who is exalted from attributes and attachments. Similarly, the origination of the four elements is from nature – which is the efficient power – and their ending is towards the indivisible individuals, from whom each individual conveys from itself an indication of [the number] ten. And it<sup>29</sup> is [both] the substantiality existing in it<sup>30</sup> and the nine accidents affixed to it, all of which convey the form of nature which is one from [the point of view of] all of its effectiveness.</p>	<p>(١٧) وَإِنَّ ابْتِدَاءَ الْأَرْبَعَةِ مِنْ وَاحِدٍ، وَانْتِهَاءَهَا إِلَى وَاحِدٍ، وَكَذَلِكَ إِنَّ تَوَلَّدَ كُلٌّ عَدَدٍ مِنْ وَاحِدٍ، فَإِذَا اجْتَمَعَتْ أَجْزَاءُ الْأَرْبَعَةِ كَانَتْ عَشْرَةً، وَهُوَ وَاحِدٌ فِي ذَاتِهَا، عَلَى أَنَّ عِلَّةَ الْأُصُولِ الْأَرْبَعَةِ إِنَّمَا هِيَ وَحْدَةُ الْبَارِي، وَدَعْوَتُهُمْ وَدَعْوَةُ أَجْزَائِهِمْ – وَهُمْ الْأَيْمَةُ وَاللَّوَاهِقُ – إِنَّمَا هِيَ دَعْوَةٌ إِلَى وَحْدَةِ الْوَاحِدِ الْمُتَعَالَى عَنِ الصِّفَاتِ وَالْإِضَافَاتِ. كَذَلِكَ ابْتِدَاءُ الْأَرْكَانِ الْأَرْبَعَةِ مِنَ الطَّبِيعَةِ – الَّتِي هِيَ الْقُوَّةُ الْفَاعِلَةُ – وَانْتِهَاؤُهَا إِلَى الْأَشْخَاصِ الْغَيْرِ الْمُتَجَرِّئَةِ الَّتِي كُلُّ شَخْصٍ &lt;مِنْهَا&gt; يُؤَدِّي مِنْ نَفْسِهِ دَلَالَةَ الْعَشْرَةِ، وَهِيَ الْجَوْهَرِيَّةُ الْمَوْجُودَةُ فِيهِ وَالْأَعْرَاضُ التَّسْعَةُ اللَّاحِقَةُ بِهَا الْمُؤَدِّي جَمِيعُهَا صُورَةَ الطَّبِيعَةِ الَّتِي هِيَ وَاحِدَةٌ مِنْ جَمِيعِ فَاعِلِيَّتِهَا. وَهَكَذَا حُرُوفُ اللَّهِ ابْتِدَاؤُهَا الْأَلِفُ – الَّذِي هُوَ وَاحِدٌ – وَانْتِهَاؤُهَا إِلَى الْهَاءِ – الَّتِي هِيَ آخِرُهَا أَيْضًا، وَهِيَ وَاحِدَةٌ. فَقَدْ وَافَقَ<sup>31</sup> مِنْ جِهَةِ نَظْمِهِ<sup>32</sup> الْعَالَمُ وَتَأْلِيفُ</p>

<sup>28</sup> That is, 1, 2, 3 and 4 (10).

<sup>29</sup> Grammatically, it could refer to *al-arkān al-arba'ah*, *al-tabī'ah*, *al-quwwah*, *al-ashkhāṣ*, *dalālah*, *al-asharāḥ*.

<sup>30</sup> Grammatically, it could only refer to *kull shakhs*.

<sup>31</sup> Although the translation follows what AYS seems to have intended to say, a more precise formulation would have implied to use not the Form III but the Form VI of the verb.

<sup>32</sup> The pronoun here cannot refer to the following *'ālam* or *ta'līf*, as that would constitute cataphoric reference – which is usually not allowed in Arabic. The ms. VI 320 says *min jihati naẓmihi naẓmu al-'ālam*. The pronoun in *naẓmihi* is still mysterious. It might be cataphoric reference, referring to the following *naẓm al-'ālam*.



<p>Similarly, the letters of [the word] “Allāh”, their beginning is <i>alif</i> – which is one – and their ending is with the [letter] <i>hā</i>’ – which is also the last of them, and it is one too. With respect to its structure, the [structure of the] world and the composition of the supreme name correspond.</p>	<p>الاسم الأعظم.</p>
<p>(§18) When the <i>alif</i> and the <i>lām</i> are joined, the word of negation arises<sup>33</sup> from them, and it is <i>lā</i> – which is not pointed to.<sup>34</sup> When the other (<i>ākhar</i>)<sup>35</sup> <i>lām</i> is joined with the <i>hā</i>’, the word of affirmation arises, that is, “<i>lahu</i>” – which can be pointed to.<sup>36</sup> Similarly, the two principles cannot be referenced and the two <i>usus</i> can be referenced. The creator – may his majesty be exalted – is neither referenceable nor not referenceable by means of referencing. Just like that, air and fire are not apprehended through referencing, and water and earth are apprehended through referencing.</p>	<p>(١٨) وَإِنَّ الْأَلْفَ وَاللَّامَ إِذَا جُمِعَا، كَانَ مِنْهُمَا كَلِمَةُ النَّفْيِ وَهِيَ لَا – غَيْرُ مُشَارٍ إِلَيْهِ – وَإِذَا جُمِعَ اللَّامُ الْآخِرُ مَعَ الْهَاءِ، كَانَ مِنْهُمَا كَلِمَةُ الْإِثْبَاتِ وَهُوَ لَهُ – مُشَارٌ إِلَيْهِ – عَلَى أَنَّ الْأَصْلَيْنِ غَيْرُ مُشَارٍ إِلَيْهِمَا، وَالْأَسَاسَيْنِ مُشَارٌ إِلَيْهِمَا. وَالْبَارِئُ – جَلَّ جَلَالُهُ – لَا مُشَارٌ إِلَيْهِ، وَلَا لَا مُشَارٌ إِلَيْهِ بِالْإِشَارَةِ. وَهَكَذَا الْهَوَاءُ وَالنَّارُ لَا يُدْرِكَانِ بِالْإِشَارَةِ، وَالْمَاءُ وَالْأَرْضُ يُدْرِكَانِ بِالْإِشَارَةِ.</p>
<p>(§19) Similarly, when determining<sup>37</sup> the width [of the universe], the form of the celestial sphere is placed on four poles. They set the first pole – the rising one – as<sup>38</sup> the mansion of life, the second pole – the fourth [house] – as the mansion of</p>	<p>(١٩) وَهَكَذَا وَضِعَ عِنْدَ أَخْذِ الْمِسَاحَةِ صَوْرَةُ الْفَلَكَ عَلَى أَرْبَعَةِ أَوْتَادٍ. فَجَعَلُوا الْوَتِدَ الْأَوَّلَ – وَهُوَ الطَّالِعُ – بَيْتَ الْحَيَاةِ، وَالْوَتِدَ الثَّانِي – وَهُوَ الرَّابِعُ – بَيْتَ الْعَاقِبَةِ. وَالْوَتِدَ الثَّلَاثَ – وَهُوَ السَّابِعُ – بَيْتَ الْخُصُومَةِ. وَالْوَتِدَ</p>

<sup>33</sup> Lit. “is”.

<sup>34</sup> That is, it cannot be pointed to or referenced pronominally, because it is not a noun.

<sup>35</sup> Or “last” (*ākhir*).

<sup>36</sup> That is, it is a noun or a pronoun.

<sup>37</sup> Lit., “taking”.

<sup>38</sup> Or “at”.

consequences. [They set] the third pole – the seventh [house] – as the mansion of controversy. And the fourth pole – the tenth [house] – the mansion of the high rank and the dominion. They mean by that that the origination of the spiritual form also arises<sup>39</sup> from the direction of the four principles.

الرابع – وهو العاشر – بيت الرفعة والسلطان. عنوا بذلك إنَّ ابتداء الصورة الروحانية أيضاً يكون من جهة الأصول الأربعة.

12	First Pole 1	2	١٢	الوتد الاول	٢
11		3	١١		٣
Fourth Pole 10	This is the figure of the twelve constellations	Second Pole 4	الوتد الرابع ١٠	هذا شكل البروج الاثني عشر	الوتد الثاني ٤
9	Third Pole 7	5	٩	الوتد الثالث	٥
8		6	٨		٦ <sup>40</sup>

(§20) By the first pole – the rising one, the house of life – they mean the *sābiq*, who is the first rising one from darkness for the manifestation of beings, and through it eternal spiritual life is attained. And by the second pole – the fourth [house], which they call the mansion of consequences – they mean the *tālī*, because the consequences of matters end up there, and through it is the completion of the four

(٠٢) فَعَنُوا بِالْوَتِدِ الْأَوَّلِ – وهو الطالع، بيت الحياة – السابق الذي هو أول طالع من الظلمة لظهور الأسيات، وبه تُصَابُ الحياة الروحانية الأبدية. وَعَنُوا بِالْوَتِدِ الثَّانِي – وهو الرابع الذي سَمَّوْهُ بَيْتَ الْعَاقِبَةِ – التالي، إذ إِلَيْهِ تَنْتَهِي عَوَاقِبُ الْأُمُورِ، وَمِنْهُ إِكْمَالُ الْأَصُولِ الْارْبَعَةِ. وَعَنُوا بِالْوَتِدِ الثَّالِثِ – الذي هو

<sup>39</sup> Lit., “is”.

<sup>40</sup> The graphic appears in the mss. 233 (f. 10<sup>r</sup>), 952 (f. 10<sup>r</sup>) and 960 (f. 8<sup>v</sup>). It does not appear in the ms. VI 320.

<p>principles. By the third pole – which is the seventh and the mansion of controversy – they mean the <i>nāṭiq</i>, who is one of the seven <i>nuṭaqā</i>, and from him<sup>41</sup> are born controversies and dissensions in the people of the world. By the fourth pole – which is the tenth [house], and the mansion of power, high-rank and dominion – they mean the <i>asās</i>, through whom the ten ranks among the spiritual and the physical are completed, and from it the seeker attains power, high rank and dominion. Then, they affixed<sup>42</sup> to each pole what is commensurate<sup>43</sup> with it.</p>	<p>السابع وبیت الخصومة – الناطق الذى هو أحد النطقاء السبعة، ومن قبله تتولد الخصومة والاختلافات في أهل العالم. وعنفوا بالوند الرابع – الذى هو العاشر، بيت العز والرفعة والسلطان – الأساس، الذى به تكمل الحدود العشرة من الروحانيات والجسمانيات، ومن قبله يصيب المرتاد العز والرفعة والسلطان. ثم أضافوا إلى كلٍ وتد ما يليه على حسبه.<sup>44</sup></p>
<p>(§21) The letters which are the farthest from the [outer] body in terms of<sup>45</sup> their point of articulation are the ‘<i>ayn</i>, the <i>hā</i>’, the <i>khā</i>’ and the <i>ha</i>’. Similarly, the farthest rank in terms of depth and the closest of them in terms of receiving the word, are the four principles. The ‘<i>ayn</i> among them is the equivalent of the <i>sābiq</i>, who is the source (‘<i>ayn</i>) of knowledge, rationality, action, high-rank, power and science[s], and it is the meeting place of the seven heavenly letters, just as the ‘<i>ayn</i> is the junction of seven tens. The <i>hā</i>’ among them is an equivalent of the <i>tālī</i>, from whom is sensory and intellectual life, and</p>	<p>(١٢) وإن أبعد الحروف محرّجاً من البدن هي العين والحاء والخاء والهاء، كذلك أبعد الحدود غوراً وأقربها قبولا من الكلمة، الأصول الأربعة: فالعين منها نظير السابق، الذى هو عين العلم والعقل والعمل والرفعة والعزة والعلوم، وهو مجمع الحروف العلوية السبعة، كما أن العين مجمع العشرات السبعة. والحاء منها نظير التالى، الذى منه الحياة الحسية والنطقية، ومنه يتولد الحلم والحكمة والنجاة، وإنه أيضاً مجمع الحروف العلوية، كما أن الحاء مجمع الحروف الثمانية. والحاء منها نظير</p>

<sup>41</sup> Lit., “from his direction”.

<sup>42</sup> Lit., “added”.

<sup>43</sup> Lit., “what is next to it”.

<sup>44</sup> This could be the complement of *adafu ila* (“Then they added to every pole, in accordance with it, what is next to it”) or of *yalihi* (“Then they added to every pole what is [next to it in accordance with it]”).

<sup>45</sup> *Tamyīz*.

from him are born discernment, wisdom, and evidence. It is also the aggregation of the heavenly letters, just as the *ḥā'* is the aggregation of the eight letters. And the *khā'* among them is an equivalent of the *nāṭiq*, who propagates blessings in the world and it is the aggregation of the six *nuṭaqā'*, just as the *khā'* is the aggregation of six hundreds. The *hā'* among them is an equivalent of the *asās*, through whom people were guided and attained guidance posterior to error. He is the union of the five *usus*, just as the *hā'* is a congregation of ones. When the four letters are paired with the letters of “Allāh” and the four pillars and the four elements, this picture arises from that.

الناطق، الَّذِي يَنْشُرُ الْخَيْرَاتِ فِي الْعَالَمِ، وَإِنَّهُ مَجْمَعُ النُّطَقَاءِ السِّتَّةِ، كَمَا أَنَّ الْخَاءَ مَجْمَعُ الْمِئِينَ السِّتَّةِ. وَالْهَاءُ مِنْهَا نَظِيرُ الْأَسَاسِ، الَّذِي بِهِ اهْتَدَى النَّاسُ وَأَصَابُوا الْهَدَى مِنْ بَعْدِ الضَّلَالِ، وَإِنَّهُ مَجْمَعُ الْأُسُسِ الْخَمْسَةِ، كَمَا أَنَّ الْهَاءَ مَجْمَعُ الْأَحَادِ. وَإِذَا قُوِبِلَتْ الْحُرُوفُ الْأَرْبَعَةُ بِحُرُوفِ اللَّهِ وَالْأَرْكَانِ الْأَرْبَعَةِ وَالْأُمُتَاتِ الْأَرْبَعَةِ، كَانَ مِنْ ذَلِكَ هَذِهِ الصُّورَةُ.

'alif	<i>lām</i>	<i>lām</i>	<i>hā'</i>
'ayn	<i>ḥā'</i>	<i>khā'</i>	<i>hā'</i>
<i>sābiq</i>	<i>tālī</i>	<i>nāṭiq</i>	<i>asās</i>
fire	air	water	earth

١	ل	ل	هـ
ع	ح	خ	هـ
سابق	تالي	ناطق	اساس
نار	هواء	ماء	أَرْض <sup>46</sup>

(§22) Second Source.	(٢٢) الينبوع الثاني.
“On the pure essence of the originator”.	«فِي هَوِيَّةِ الْمُبْدِعِ الْمُخْصَصَةِ».
Verily the pure essence that is attributable	إِنَّ الْهَوِيَّةَ الْمُخْصَصَةَ الَّتِي تُضَافُ إِلَى الْمُبْدِعِ سَبْحَانَهُ عَنْ هُو

<sup>46</sup> The graphic appears in the mss. 233 (f. 11<sup>r</sup>), 952 (f. 11<sup>v</sup>) and 960 (f. 9<sup>v</sup>). It does not appear in the ms. VI 320.

to the originator, <sup>47</sup> glorified be He above [what is called] <sup>48</sup> “he” and “not he”, is nothing more than the beingness of the <i>sābiq</i> [that comes] from the beingness of the origination which is granted to it ( <i>‘alayhi</i> ). <sup>49</sup>	ولا هو أمّا هي أيسية السابق من أيسية الابداع المجود <sup>50</sup> به <sup>51</sup> عليه.
In other words, the originator is that which the <i>sābiq</i> knows through its beingness. So its knowledge, for the one who created it through its beingness, becomes the essence of the originator. <sup>52</sup>	يعني إنّ المبدع هو الذي عرفه السابق بأيسيته فصارت معرفته لمن أبدعه بأيسيته هوية المبدع. <sup>53</sup>
It is not that over there is an existing essence, or a non-existing essence, except what it shows to the <i>sābiq</i> of its beingness.	لا أنّ هناك هوية موجودة، ولا هوية معدومة، سوى ما أظهر <sup>54</sup> للسابق من أيسيته.
It is neither the case the originator is himself <sup>55</sup> like the essence of the originated <sup>56</sup> nor is he not himself as the non-essence of beings.	بأنّ المبدع لا هو هو كهويات المبدعات ولا هو لا هو كلاهوية الايسيات.
Rather, his essence <sup>57</sup> is making manifest the negation of essences and non-essences	بل هويته إظهار نفى الهويات واللاهويات عن المبدع

<sup>47</sup> It is understood as an *ism al-maf‘ūl*, because its translation as an *ism al-fā‘il*, although grammatically possible, would not make sense from a philosophical point of view.

<sup>48</sup> This gloss is assumed because ‘*an*’ is not followed by an attached pronoun. Therefore, the way to make sense of this is by assuming that there are quotation marks after the ‘*an*’.

<sup>49</sup> As *jād* is intransitive in Arabic, but transitive in English, when the *ism al-maf‘ūl* is created, in Arabic goes with the associated preposition (*bihi*), but this is not the case in English.

<sup>50</sup> The ms. VI 320: f. 11<sup>v</sup>, 7<sup>th</sup> line, says *al-mawjūd*, the *ism al-ma‘fūl* of the root *w-j-d*. The critical editions say *al-majūd*. Since *al-mawjūd* could not take the preposition ‘*alā*’, the critical editions’ reading is respected.

<sup>51</sup> The *ism maf‘ūl* of an intransitive verb needs to retain the preposition associated with the verb.

<sup>52</sup> This could be also read as “So its knowledge in its own beingness of what (*li-man*) originated it is (*ṣārat*) the essence of the originator”.

<sup>53</sup> *Huwiyyat al-mubdi‘* is the predicate of *ṣārat*.

<sup>54</sup> The ms. VI 320: f. 11<sup>v</sup>, 11<sup>th</sup> line, says *ḡahara*: this is how the passage has been translated.

<sup>55</sup> Literally, “it is it”.

<sup>56</sup> It is understood as an *ism al-maf‘ūl* because its translation as an *ism al-fā‘il*, although grammatically possible, would not make sense from a philosophical point of view. It would be also possible to translate it as a deverbal noun, “origination”. Often the two are virtually interchangeable. However, this is not always the case. For example, in Q. 42:13 it is possible to see an example of the four ways in which the same verb could work: as a verbal noun, as a deverbal noun (count noun), as a deverbal verb (non-count noun) and taking the meaning of a technical extension.

<sup>57</sup> That is, the essence of the originator.

from the originator, may he be glorified. <sup>58</sup>	سبحانه.
(23) If the originator, may he be glorified, had a firm essence within the origination <sup>59</sup> other than the negation of both essences and non-essences, then by (bi) what thing would the originator affirm it? <sup>60</sup>	(٢٣) ولو كان للمبدع سبحانه هويّة مُثَبَّتَةٌ عند المبدع سِوَى نَقْيِ الهَوِيَّاتِ واللاّهَوِيَّاتِ، فَبِأَيِّ شَيْءٍ أَثَبَّتَهَا المُبدِعُ؟
Would it be in its beingness, which is the 'aql, or in its non-beingness, which is the originating?	بِأَيْسِيَّتِهِ الَّتِي هِيَ الْعَقْلُ، أَمْ بِلَيْسِيَّتِهِ الَّتِي هِيَ الْإِبْدَاعُ؟
If through its beingness he <sup>61</sup> affirms the essence of the originator, whilst its beingness is the intellect, then in that case the originator would be an 'aql, and the 'aql [would be] the originator.	فَإِنْ كَانَ بِأَيْسِيَّتِهِ أَثَبَّتَ هَوِيَّةَ الْمُبْدِعِ وَأَيْسِيَّتَهُ الْعَقْلُ، كَانَ الْمُبْدِعُ إِذَا عَقْلًا وَالْعَقْلُ هُوَ الْمُبْدِعُ.
Therefore, its conclusion would be that the originator is the originated, and this is an obvious impossibility.	فَتَتَبَيَّنُ إِذَا أَنَّ الْمُبْدِعَ هُوَ الْمُبْدَعُ، وَهَذَا مُحَالٌ ظَاهِرٌ.
If it were to affirm it through the non-beingness of the [divine] command, how would the essence be affirmed through the non-beingness.	وَإِنْ أَثَبَّتَهَا بِلَيْسِيَّةِ الْأَمْرِ، فَكَيْفَ تَثْبُتُ الْهَوِيَّةُ بِاللَّيْسِيَّةِ.
And this is a harder impossibility than the first one.	وَهَذَا أَشَدُّ امْتِنَاعًا <sup>62</sup> مِنَ الْأَوَّلِ.
(24) Beware lest you seek beyond the <i>sābiq</i> an essence after the manifestation of the <i>sābiq</i> . For indeed the [divine] word is its cause. And since it is the first cause for the manifestation of the <i>sābiq</i> , when the	(٢٤) فَإِيَّاكَ أَنْ تَطْلُبَ وَرَاءَ السَّابِقِ هَوِيَّةً بَعْدَ ظَهْوِ السَّابِقِ، فَإِنَّ الْكَلِمَةَ عَلَّتُهُ، وَإِذَا كَانَتْ هِيَ الْعِلَّةُ الْأُولَى لظهور السابق، فَمَتَى ظَهَرَ السَّابِقُ، اتَّحَدَتْ بِهِ، فَصَارَتْ

<sup>58</sup> That is, the originator does not have neither essence nor non-essence.

<sup>59</sup> Gramatically, this could be “the origination” or “the originator”. From a philosophical point of view, it seems that both options are also possible.

<sup>60</sup> That is, the essence of the originator.

<sup>61</sup> That is, the *mubdi*’.

<sup>62</sup> *Tamyīz*.

<p><i>sābiq</i> becomes manifest, it unifies with it, and it becomes the <i>sābiq</i>, and it is the one with whom the <i>sābiq</i> is alone.<sup>63</sup></p>	<p>السَّابِقُ، وهي التي تَفَرَّدَ بها السابق.</p>
<p>And it<sup>64</sup> does not pour it<sup>65</sup> upon its effect – which is the <i>tālī</i>. And what is inferior to the pure essence unified with its own essence,<sup>66</sup> it pours it out to its effect [and] glorified may be God above all effects, beings and not beings. May he be elevated above them, a high elevation.<sup>67</sup></p>	<p>وَلَمْ يُفِضْهَا عَلَى مَعْلُولِهِ – الذي هو التالي – وما دُونَ الهُوِيَّةِ الْمَحْضَةِ الْمُتَّحِدَةِ لِهَوِيَّتِهِ، فَقَدْ أَفَاضَهَا إِلَى مَعْلُولِهِ سُبْحَانَ اللَّهِ عَنْ جَمِيعِ الْمَعْلُولَاتِ – الهَوِيَّاتِ وَاللَّاهَوِيَّاتِ – وَتَعَالَى عَنْهَا عُلوًّا كَبِيرًا.</p>
<p>(25) We only<sup>68</sup> deny essences for the true originator, because every essence requires a cause. Similarly, we have found that the most noble [thing] possessing essences is the '<i>aql</i>. It requires its essence as a cause,<sup>69</sup> and it<sup>70</sup> is the command of God, may his majesty be exalted.</p>	<p>(٢٥) وَإِنَّمَا نَقَيْنَا الْهُوِيَّاتِ عَنِ الْمُبْدِعِ الْحَقِّ، لِأَنَّ كُلَّ هُوِيَّةٍ تَقْتَضِي عِلَّةً، كَمَا وَجَدْنَا أَشْرَفَ ذَوَاتِ الْهُوِيَّاتِ الْعَقْلَ، فَقَدْ اقْتَضَى هُوِيَّتَهُ عِلَّةً، وَهِيَ أَمْرُ اللَّهِ، جَلَّ جَلَالُهُ.</p>
<p>He is the true originator without possessing a cause, may he be exalted above that, and [consequently] he does not require an essence.</p>	<p>وهو المبدع الحق غير ذي عِلَّةٍ – تعالى عن ذلك – فلم يَقْتَضِ هُوِيَّةً.</p>
<p>Since he does not require an essence, he does not require its negation – and he is not he – as there is not beyond the non-essences an affirmation of a thing [that could be understood] as “he”. We exalted</p>	<p>وإذا لم يقتضِ هُوِيَّةً، لم يَقْتَضِ نَقْيَهَا – وهو لا هو – إذ ليس وراء اللاهَوِيَّاتِ إِبْتِهَاتُ شَيْءٍ لِ«هو». وقد عَظَّمْنَاهُ عَنْ ذَلِكَ.</p>

<sup>63</sup> Or “and it is the one whom only the *sābiq* has”.

<sup>64</sup> That is, the *sābiq*.

<sup>65</sup> That is, the *huwīyyah*.

<sup>66</sup> Or, if the *wa-mā* is co-ordinated with *ma lūl*, “and [nor does it pour it upon] that which is inferior to the pure essence unified with its own essence”. However, it should expect it to be *wa lā mā*, instead of *wa-mā*.

<sup>67</sup> Or “may he be highly elevated above them”.

<sup>68</sup> That is, “the only reason we are doing this”.

<sup>69</sup> Since the subject of *iqtaḍā* could also be *huwīyyahh* – because where the subject is not a true feminine, it is possible to make its antecedent verb masculine – this sentence may also be translated as “The essence requires a cause”.

<sup>70</sup> Although grammatically this could be understood as referring either to the “essence” or the “cause”, from a philosophical point of view it seems that it is speaking about the cause.

him above this.	
May he be exalted and sanctified [above] that what the deviants ascribed to him.	تعالى وتقدس عما أضاف إليه الملحدون.

(§138) Thirtieth Source.	(١٣٨) النبيوع الثلاثون.
“On the meaning of the <i>shahādah</i> ”.	«في معنى الشهادة».
Concerning the saying of the Prophet – may God send blessings upon him and upon his family – “ <i>there is no god but God</i> is the key to paradise”.	في قول النبي – صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ – «لا إله إلا الله مفتاح الجنة». <sup>71</sup>
It is that “Paradise” is the word of God by means of which he originated the things, of beingness, <sup>72</sup> that are in the paradise.	هُوَ أَنَّ الْجَنَّةَ كَلِمَةُ اللهِ الَّتِي بِهَا أْبْدَعَ الْأَشْيَاءَ الَّتِي هِيَ فِي الْجَنَّةِ مِنْ أُنْسِيَّةٍ.
There does not exist amongst anything <sup>73</sup> a mere <sup>74</sup> word which is the origination of something [which is] not from something [else].	لا يُوجَدُ فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ مَخْضُ الْكَلِمَةِ الَّتِي هِيَ إِبْدَاعُ الشَّيْءِ لَا مِنْ شَيْءٍ. <sup>75</sup>
If it <sup>76</sup> was found in anything [then] it would be possible for that thing to be originated <sup>77</sup> not from anything.	وَلَوْ وُجِدَتْ فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ، أَمْكَنَ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الشَّيْءُ إِبْدَاعًا <sup>78</sup> لَا مِنْ شَيْءٍ.
This excellence is not found <sup>79</sup> in anything [beyond the word of God]. This	وَلَيْسَتْ تُوجَدُ هَذِهِ الْفَضِيلَةُ فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ،

<sup>71</sup> A similar expression is to be found in the *ta'liqāt* included before *aḥādīth* 1237 and 1238 of *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, chapter “Kitāb al-Jana‘iz”.

<sup>72</sup> As a partitive *min*, it describes what type of *ashyā* are being mentioned: “the things which exist” or “from the firstly created being”, a “being” that could be understood as “the beingness”. However, it could be also understood as “from”: a pre-created “beingness”.

<sup>73</sup> Literally, “a thing from things”.

<sup>74</sup> Or “pure”.

<sup>75</sup> *Min al-bayāniyyah*.

<sup>76</sup> That is, “the word of God” or “the merely of the word of God”.

<sup>77</sup> The *maṣḍar ibdā‘a* is understood as taking the meaning of the associated adjective. Other possible translation would be: “to be origination/originating <which is> not from anything”.

<sup>78</sup> *Ibdā‘* is the predicate of the verb *yakūn*, and therefore is accusative. *Ibdā‘* could not be the *maf‘ūl bihi* of *yakūn*, because *yakūn* does not take a *maf‘ūl bihi*.

<sup>79</sup> That is, “it does not exist”.



excellence carries <sup>80</sup> his word <sup>81</sup> – exalted and most high– so it is thus paradise in reality.	لَيَحْتَمِلُ <sup>82</sup> هذه الفضيلة لِكَلِمَتِهِ <sup>8483</sup> – جل وتعالى – فهى جنة بالحقيقة.
(139) The four words of the <i>shahādah</i> , which are its keys, are the four principles: the two principles and the two foundations.	(١٣٩) والكلمات الأربع من الشهادة – التى هى مَفَاتِيحُهَا – الأصول الأربعة: الأصولان والأساسان.
The <i>sābiq</i> is the key to all beings, whether spiritual or physical, as every being is like what the <i>sābiq</i> combines in its own essence by the originator’s originating it within itself.	فالسابق مِفْتَاحُ جميعِ الأيسِيَّاتِ من الروحانيِّ والجِسْمانيِّ، اذ كلَّ أيسٍ هو مثلُ ما جَمَعَ السابقُ في هوِيَّتِهِ بإبداعِ المُبدِعِ إِيَّاهُ فيه [منه]. <sup>85</sup>
What I mean by “ <i>sābiq</i> ” is the opening of all beings through the word [of God].	أعني بالسابق فَتْحُ <sup>86</sup> جميعِ الأيسِيَّاتِ من الكلمة.
The <i>tālī</i> is the key for all the things that have order and composition <sup>87</sup> to the extent	والتالى مفتاحُ جميعِ الأشياءِ ذواتِ النَّظْمِ <sup>88</sup> والتأليفِ <sup>9089</sup>

<sup>80</sup> It is understood as *taḥmilu*, translating it as an active verb. This is one of the possible readings from ms. VI 320. There are two other possible translations from this paragraph. (A) Another possible reading of the ms. VI 320 would be to understand the verb as passive, reading it as *tuḥmalu*. In this case, the translation would be: “This excellence [or “virtue” or “attribute”] is carried by his word – exalted and most high – so it is thus paradise in reality”. However, this is awkward, as the original subject (of the active voice) has been reintroduced by the *li*, which does not usually happen in Classical Arabic. (B) From the critical editions it is possible to read the verb as active, reading it as *yaḥtamilu*. The problem with the critical editions is that it is not at all clear what the subject of the verb *yaḥtamilu* could possibly be. Without *la* the sentence could have been translated as “which...”, because a relative pronoun does not go with an indefinite noun (here *shay*). However, it would not be possible to consider the “general meaning” of the previous clause, or even the *shay* in the previous clause to be the subject, as the *la* starts a new sentence.

<sup>81</sup> That is, the Word of God.

<sup>82</sup> The ms. VI 320: f. 52<sup>v</sup>, 13<sup>th</sup> line, might say *lataḥmil* instead of *yaḥtamil*. As transcribed in the two critical editions it could be active (*layaḥtamil*) or passive (*layuḥtamal*). Neither makes sense. Either way, both verbs are transitive, so *faḍīlah* may be the subject or the object of either. If the verb is *yaḥtamilu*, which is in the two typed texts, then *faḍīlah* is very unlikely to be the subject, as the latter is feminine, but the verb is masculine, and they are not separated. For true feminines (i.e. biological females), if they are the subject, the verb will be feminine. Otherwise, for merely grammatical feminine (e.g. “sun”), if they are the subject, the verb is usually feminine, but it may be masculine, especially if the subject is separated from the verb.

<sup>83</sup> *Lām li-al-ta’diyah*.

<sup>84</sup> It looks like *kalimah* in the ms. VI 320: f. 52<sup>v</sup>, 14<sup>th</sup> line, without the suffix.

<sup>85</sup> Corbin’s edition says *fihi*. *Ghālīb*’s edition and ms. VI 320: f. 53<sup>r</sup>, 4<sup>th</sup> line, say *minhu*.

<sup>86</sup> *Faḥ* is understood as a *maṣḍar* because this is how *a’nī bi* is usually understood. However, grammatically speaking this could also be translated as: “I mean, through the *sābiq* [the originator] opened all the beings from the word”.

<sup>87</sup> That is, the compounded things.

<sup>88</sup> The *maṣḍar* is used substantively.

<sup>89</sup> The *maṣḍar* is used substantively.

<sup>90</sup> The *maṣḍar* is used substantively.

of its partaking from the word [of God], because ordered, composed things cannot be imagined except as [being] illustrated in the refined souls before their exteriorization as ordered and composed.	بِمَقْدَارِ حَظِّهِ مِنَ الْكَلِمَةِ، إِذِ الْأَشْيَاءُ الْمَنْظُومَةُ الْمُؤَلَّفَةُ لَا تُتَوَهَّمُ إِلَّا مُصَوَّرَةً <sup>91</sup> فِي الْأَنْفُسِ اللَّطِيفَةِ قَبْلَ ظُهُورِهَا مَنْظُومَةً <sup>92</sup> مُؤَلَّفَةً. <sup>93</sup>
What I mean by “ <i>tālī</i> ” is the opening of all composite, ordered things. <sup>94</sup>	اعني بالتالي <sup>95</sup> فَتَحَ جَمِيعِ الْأَشْيَاءِ الْمُرَكَّبَةِ الْمَنْظُومَةِ.
(§140) The <i>nāṭiq</i> is the key to [both, on the one hand] all the logical utterances that which express the intelligible excellences and [on the other hand] the animic compositions that are selected among the forms of the celestial beings.	(١٤٠) والناطق مفتاح جميع الألفاظ المنطوقية المعبرة عن الفصائل العقلية والمركبات النفسية المخيرة <sup>96</sup> عن صور الكوائن الفلكية.
In it – I mean, through the <i>nāṭiq</i> – is the opening – through the word [of God] – of all religious rulings. <sup>97</sup>	فيه – أعني بالناطق – فَتَحَ جَمِيعِ السِّيَاسَاتِ الشَّرْعِيَّةِ مِنَ الْكَلِمَةِ.
The <i>asās</i> is the key to everything that returns to it of intelligible beings, animic compositions and prophetic rulings. And the <i>asās</i> is the one who puts everything in its place. And through it – I mean the <i>asās</i> – is the opening of all knowledgeable interpretations through the word [of God].	والأساس مفتاح جميع ما آل إليه <من> <sup>98</sup> الأيسيات العقلية والمركبات النفسية والسياسات الناطقية. وهو الذي يضع كل شيء موضعه، وبه – أعني الأساس – فتح جميع التأويلات العلمية من الكلمة.
(141) The <i>lā</i> in the <i>shahādah</i> is the <i>asās</i> ’s	(١٤١) فَ «لا» مِنَ الشَّهَادَةِ شَطْرُهَا الْأَسَاسُ، <sup>100</sup>

<sup>91</sup> *Hāl*.

<sup>92</sup> *Hāl*.

<sup>93</sup> *Hāl*.

<sup>94</sup> Or “I mean, through the *tālī* [the originator] opened all the mounted, ordered things”.

<sup>95</sup> There is a typo in Corbin, 1961: 71, where it says *bi al-tālī*.

<sup>96</sup> مخيرة is understood as the *ism al-maf’ūl mukhayyarah*, “the one to whom a choice is given”. However, grammatically speaking it could be also read as *mukhayyirah*, “the one who gives a choice”.

<sup>97</sup> Or “In him – I mean, through the *nāṭiq* – [the originator] opened – through [the word of God] – all the ways of pious political rules”.

<sup>98</sup> *Min al-bayāniyyah*.

<sup>100</sup> In both critical editions the comma is added after *ḥarfān*. Nevertheless, here the comma is moved one word forward, after *al-asās*. This is also how is read by P. Walker and H. Corbin.

tooth. <sup>99</sup> [And the word <i>lā</i> has] two letters, half of the letters of [the word] “Allāh”, which are [the letters of the word “Allāh”] the tooth of the <i>sābiq</i> , because [the word] “Allāh” has four letters.	حَرْفَانِ نِصْفُ حُرُوفِ اللَّهِ الَّتِي هِيَ شَطْرُ الثَّانِي السَّابِقِ، إِذِ اللَّهُ أَرْبَعَةُ أَحْرَفٍ.
And it – I mean, <i>lā</i> – is a word of negation and [the word “Allāh”] is a word of affirmation.	وَهُوَ – أَعْنِي لَا – كَلِمَةُ النِّفْيِ وَاللَّهُ كَلِمَةُ الْإِثْبَاتِ.
The <i>asās</i> is the one who causes to come out half of what flows from the <i>sābiq</i> in the <i>nāṭiq</i> , and the <i>nāṭiq</i> is the one who separates the apparent from the real and the religious law from its interpretation. He is the one who requires negation of uncertainties regarding the oneness of God.	عَلَى أَنَّ الْأَسَاسَ هُوَ الَّذِي أَبْرَزَ نِصْفَ مَا جَرَى مِنَ السَّابِقِ فِي النَّاطِقِ، وَالنَّاطِقُ هُوَ الَّذِي أَبْرَزَ الظَّاهَرَ مِنَ الْحَقِيقَةِ وَالشَّرِيعَةَ مِنَ التَّأْوِيلِ، وَهُوَ الَّذِي اخْتِاجَ إِلَى نَفْيِ الشُّبُهَاتِ عَنِ التَّوْحِيدِ.
The <i>sābiq</i> does not divide what the originator manifests <sup>101</sup> in. <sup>102</sup> Rather, he [the <i>sābiq</i> ] brings it out <sup>103</sup> at the height of completeness.	وَالسَّابِقُ لَا يُنْصَفُ مَا بَرَزَ <sup>104</sup> الْمُبْدِعُ فِيهِ، بَلْ أَخْرَجَهُ فِي غَايَةِ الْكَمَالِ.
Therefore, its word <sup>105</sup> becomes [a word of] four letters, because four is the most	فَلِذَلِكَ صَارَتْ كَلِمَتُهُ أَرْبَعَةَ أَحْرَفٍ، إِذِ الْأَرْبَعَةُ أَكْمَلُ

<sup>99</sup> Both in the critical editions and in ms. VI 320: f. 53<sup>v</sup>, 4<sup>th</sup>, 5<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> lines and 54<sup>r</sup>, 3<sup>rd</sup> line, the only possible reading is *shatriyyah*. It seems that it might be understood as the *nisbah* of *shatara* and, therefore, translated as “half”. However, this does not seem to be possible for two reasons. Firstly, three words later, in the same sentence, there is another word expressing that something is “half” of something else (*nisf*). Why would AYS use another and obscure word to express the same and simple idea? Secondly, if *shatriyyah* were to be translated as “half”, then the following sentence would say that “[the letters of the word “Allāh”] half of [the letters of the word] *sābiq*”, which it does not make sense because both words – Allāh and *sābiq* – have four letters. H. Corbin (1961: 123, note 190) corrects the text on the basis of Nāsir Khusraw’s Persian *Khawān al-Ikhwān* translating the equivalent Persian word as “tooth”. P. Walker (1994: 176) follows the same path but in his case not substituting the Arabic for the Persian but proposing to read *shatriyyah* instead of *shatriyyah*, which can be understood also as something similar to a “tooth”.

<sup>101</sup> Or “comes out”.

<sup>102</sup> Or “The *sābiq* is not split [reading ينصف as *yunṣafu*, a Passive Voice verb] as long (*mā*) as the originator comes out in it”.

<sup>103</sup> That is, whatever the originator appears in.

<sup>104</sup> *برز* could be read as a Form I (*baraza*) or Form II (*barraza*) verb. However, since the Form II has almost the same meaning than the Form I, considering that AYS is changing from the Form IV to the Form I or the Form II, it might be supposed that in this case he is using the Form I.

<sup>105</sup> That is, the word *sābiq*.

complete of numbers.	الأعداد.
He [the <i>sābiq</i> ] is the one who affirms the maker wherever he [the <i>sābiq</i> ] acknowledges the divinity [of the maker].	وهو الذي أَثَبَّتَ الصَّانِعَ حَيْثُ أَقَرَّ بِالْإِلَهِيَّةِ.
And [the word] “ <i>ilah</i> ” is the tooth of the <i>nātiq</i> , because he [the <i>nātiq</i> ] is the representative of the <i>sābiq</i> in the physical world.	و «إِلَه» شَطْرِيَّةُ النَّاظِقِ، إِذْ هُوَ حَلِيفَةُ السَّابِقِ فِي الْعَالَمِ الْجَسْمَانِيِّ.
In [the word] “ <i>ilah</i> ” one letter is lacking from [the word] “ <i>Allāh</i> ”, a [letter] <i>lām</i> .	و فِي «إِلَه» نُقْصَانُ حَرْفٍ وَاحِدٍ مِنْ «اللَّهِ» وَهُوَ «لَام».
Nevertheless, the <i>nātiq</i> does not reach completeness as the <i>sābiq</i> attains it. And he is the master of the three ranks: prophecy, guardianship and imāmate.	عَلَى أَنَّ النَّاظِقَ لَمْ يَنْلِ <sup>106</sup> التَّكَمُّلَ كَمَا نَالَهَا السَّابِقُ، وَهُوَ صَاحِبُ الْمَرَاتِبِ الثَّلَاثِ مِنَ الرِّسَالَةِ وَالْوَصَايَةِ وَالْإِمَامَةِ.
And [the word] “ <i>ilah</i> ” is the tooth of the <i>tālī</i> . It is a word of exception. Correspondingly, the <i>tālī</i> is like the <i>sābiq</i> in causing the exteriorization of the physical beings, not [however] in the domain of the spiritual beings.	و «إِلَه» شَطْرِيَّةُ التَّالِي، وَهِيَ كَلِمَةُ الْإِسْتِثْنَاءِ، عَلَى أَنَّ التَّالِيَّ مِثْلُ السَّابِقِ فِي إِظْهَارِ الْأَيْسِيَّاتِ الْجَسْمَانِيَّةِ، لَا فِي بَابِ الْأَيْسِيَّاتِ الرُّوحَانِيَّةِ.
(142) And these four words are the indication of the four principles. If you combine them, all the things from the origination will unfold for you.	(١٤٢) وَهَذِهِ الْكَلِمَاتُ الْأَرْبَعُ الدَّلَالَةُ عَلَى الْأُصُولِ الْأَرْبَعَةِ: إِذَا جُمِعَتْهَا انْفَتَحَ لَكَ مِنَ الْمُبْدَعِ <sup>107</sup> جَمِيعُ الْأَشْيَاءِ.
The key does not open the door by itself. Rather, it is necessary for it <sup>108</sup> to have an opener [that] opens it. Similarly, it is not	وَالْمِفْتَاحُ لَا يَفْتَحُ الْبَابَ بِنَفْسِهِ، بَلْ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ لَهُ فَاتِحٌ يَفْتَحُهُ، كَذَلِكَ لَا يَتَهَيَّأُ لِأَحَدٍ أَنْ يَقِفَ عَلَى

<sup>106</sup> Since hollow verbs, when jussive and masculine singular, drop the hollow letter, ينل can be understood as being *nāla yanālu*, from the root n-y-l, that becomes *lam yanal* (when jussive) or the verb *nāla yanūlu*, from the root n-w-l, that becomes *yanul lam* (when jussive).

<sup>107</sup> مبدع is understood as *mubdi*’, the *ism al-fā’il* of the Form IV of the verb *bada’a*. However, grammatically speaking it could be also read as *mubda*’, the *ism al-maf’ūl* of the same verb or as *mabda*’, the *ism al-zamān wa al-makān* of the Form I of the same verb.

<sup>108</sup> That is, the door.

possible for anyone to comprehend the ranks of the four principles which are the keys of the word of the originator except through a guiding opener of the <i>atimmā</i> , the <i>lawāḥiq</i> and the <i>ajniḥah</i> .	مَرَاتِبِ الْأَصُولِ الْارْبَعَةِ الَّتِي هِيَ مِفْتَاحُ كَلِمَةِ الْمُبْدِعِ إِلَّا بِفَاتِحٍ هَادٍ مِنْ مُتِمٍّ أَوْ لَاحِقٍ أَوْ جَنَاحٍ.
If one [tooth] from the keys falls, it would not be possible for the opener to open the door.	وَإِنْ سَقَطَتْ مِنَ الْمِفَاتِيحِ وَاحِدَةٌ، لَا يَتَّهَيُّ لِلْفَاتِحِ أَنْ يَفْتَحَ الْبَابَ.
Likewise, if the guiding opener is a denier of the rank of [even] one of the four principles – that is, the <i>sābiq</i> , the <i>tālī</i> , the <i>nātiq</i> and the <i>asās</i> – he will not be prepared to open for the seeker a thing from the distinguishing marks of his faith.	كَذَلِكَ إِنْ كَانَ الْفَاتِحُ الْهَادِي <sup>109</sup> مُنْكَرًا مَرْتَبَةً وَاحِدٍ مِنَ الْأَصُولِ الْأَرْبَعَةِ مِنَ السَّابِقِ وَالتَّالِيِ وَالنَّاطِقِ وَالْأَسَاسِ لَمْ يَتَّهَيَّ أَنْ يَفْتَحَ لِلْمُتَرَادِّ شَيْئًا مِنْ مَعَالِمِ دِينِهِ.
If he begins trying to open it despite the refusal [of one of the four principles], he will only tire himself and his attempts to open will not increase except discomfort and incomprehensibility.	فَإِنْ أَخَذَ فِي مُفَاتِحَتِهِ مَعَ الْإِنْكَارِ إِنَّمَا يُتْعَبُ نَفْسُهُ وَلَا تَزِيدُ مُفَاتِحَتُهُ إِلَّا عَنَاءً وَانْغِلَاقًا.
Just as if the master of the key whose splinter is missing tries to <sup>110</sup> open the door with that key, that will not be possible for him and he will exhaust himself, rather he might remove the lock from its position due to the excess of movement. So, for this meaning the messenger of God – may God send blessings upon him and his family – said “ <i>there is no god but God</i> is the key to the paradise”.	كََمَا أَنَّهُ إِذَا هَمَّ صَاحِبُ الْمِفْتَاحِ الَّذِي سَقَطَتْ شَظِئَتُهُ [شَظِئُهُ] <sup>111</sup> أَنْ يَفْتَحَ الْبَابَ بِذَلِكَ الْمِفْتَاحِ، لَمْ يُمْكِنْهُ ذَلِكَ وَاتَّعَبَ نَفْسَهُ، بَلْ رُبَّمَا أَزَالَ الْعَلَقَ عَنْ مَوْضِعِهِ مِنْ كَثَرَةِ التَّحْرِيكِ. فَلِهَذَا الْمَعْنَى قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مِفْتَاحُ الْجَنَّةِ).

<sup>109</sup> When an *ism al-fā'il* is formed from a defective verb, the final *yaa* is dropped. It returns if the *ism al-fā'il* is definite.

<sup>110</sup> Literally, to take upon oneself a task.

<sup>111</sup> That is, an opener who is a guide. Although both critical editions say *shaziyyah*, the ms. VI 320: f. 54<sup>v</sup>, 6<sup>th</sup> line, seems to say *shayzuḥu*.

## 5. Bibliografía

La siguiente lista incluye no solamente los trabajos citados a lo largo de esta tesis doctoral, sino también aquellos consultados en el curso de la investigación.
<b>Fuentes primarias</b>
<b>AYS</b>
<b>KY</b>
<u>En árabe</u>
As-Sagistānī (1965), <i>Kitāb al-yanābī</i> , ed. Muṣṭafā Ghālib, Beyrouth: Trading Office. Abū Yaʿqūb Sejestānī (1961), “Kitāb al-Yanābī”, en: H. Corbin (ed.), <i>Trilogie ismaélienne</i> , Tehran-Paris: Institut Franco-iranien, pp. 2-97 [texto árabe].
<u>Traducción</u>
Abū Yaʿqūb As-Sijistānī (1994), <i>The Wellsprings of Wisdom. A Study of Abū Yaʿqūb al-Sijistānī’s Kitāb al-Yanābī</i> . Including a Complete English Translation with Commentary and Notes on the Arabic Text, trad. P. E. Walker, Salt Lake City: University of Utah Press. Abū Yaʿqūb Sejestānī (1961), “Kitāb al-Yanābī”, en: H. Corbin (ed. y trad.), <i>Trilogie ismaélienne</i> , Tehran-Paris: Institut Franco-iranien, 5-127 [texto francés]. (2 <sup>nd</sup> edition: Abū Yaʿqūb Sejestānī (1994), “Kitāb al-Yanābī”, en: H. Corbin (ed. y trad.), <i>Trilogie ismaélienne</i> , Paris: Verdier, pp. 1-164 [texto francés].)
<b>Otros textos de AYS</b>
Abū Yaʿqūb al-Sijistānī (1949), <i>Kaṣṣh al-Maḥjūb. Le Dévoilement des choses cachées</i> , ed. H. Corbin, Institute français de Recherche en Iran: Tehran-Paris. Traducción parcial al francés en: Henry Corbin (1988), <i>Abu Yaʿqub Sejestani, Le Dévoilement des choses cachées (Kaṣṣh al-Maḥjūb)</i> , Paris: Verdier. Traducción parcial al inglés en: Hermann Landolt, en: S. H. Naṣr y M. Aminrazavi (eds.) (2008), <i>An Anthology of Philosophy in Persia</i> , vol. 2: <i>Ismāʿīlī Thought in the Classical Age</i> , I. B. Tauris: London, pp. 74-129.
Abū Yaʿqūb al-Sijistānī (2000), <i>Kitāb al-Iftikhār</i> , ed. Ismāʿīl K. Poonawala, Dār al-Ḡharb al-Islāmī: Beirut.
Abū Yaʿqūb al-Sijistānī (1966), <i>Kitāb iḥbāt al-nubūʿāt</i> , ed. ʿĀrif Tāmir, Beirut: al-Kāthūlikiyya. Abū Yaʿqūb al-Sijistānī (2016), <i>Iḥbāt al-nubuwwāt</i> , ed. Wilferd Madelung y Paul Walker, Tehran.
Abū Yaʿqūb al-Sijistānī (1983), <i>Kitāb Sullam al-Najāt</i> , ed. Mohammed A. Alibhai, <i>Abū Yaʿqūb al-Sijistānī and Kitāb Sullam al-Najāt: A Study in Islamic Neoplatonism</i> , Doctoral Dissertation, Harvard University.
Abū Yaʿqūb al-Sijistānī (1993), <i>al-Risāla al-Bāhira fī al-maʿād</i> , ed. Hirjī Bustān, en: <i>Tahqīqāt-i Islāmī</i> 7, pp. 21-50. Traducción al persa en: ʿAbd Allāh Nūrānī, <i>Tahqīqāt-i Islāmī</i> 7, pp. 51-62. Traducción al inglés en: Hirjī Bustān (1994), <i>A Study of “al-Risāla al-Bāhirah”</i> , Doctoral Dissertation, Mc Gill University, pp. 60-75.
Abū Yaʿqūb al-Sijistānī (2011), <i>Kitāb al-Maqālid al-Malakūtiyya</i> , ed. Ismāʿīl K. Poonawala, Dār al-Ḡharb al-Islāmī: Beirut.
<b>Otros textos de autores de la Ismāʿīliyyah</b>
Abū al-Qāsim al-Bustī (2002), <i>Al-Ismāʿīliyyūn: kashf al-asrār wa-naqd al-akfār</i> , ed. ʿĀdil Sālim al-ʿAbd al-Jādir, Kuwait. Nāṣir-i Khusraw (1940), <i>Khawān al-ikhwān</i> , ed. Yaḥyā al-Kaṣhshāb, Maṭbaʿat al-Maʿhad al-ʿIlmī al-Faransī: Cairo. ----- (1959), <i>Khawān al-ikhwān</i> , ed. Alī Qavīm, Tehran.
<b>Corpus Neoplatónico Árabe</b>
<i>Kitāb Arisṭāṭālīs al-fāilasūf al-samma bi al-yaʿnānīa Uḥūlūjā</i>
<u>En árabe</u>

<p>‘Abd al-Raḥmān Badawī (ed.) (1955), <i>Plotinus apud Arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt</i>, Cairo, pp. 8-164. Repr.: ‘Abd al-Raḥmān Badawī (1977), <i>Al-Aflātūfīniyya al-muḥdatha ‘inda al-‘Arab</i>, Wakālat al-Maṭbū‘ī ‘āt: al-Kuwayt, pp. 8-164.</p>
<u>Traducción</u>
Pseudo-Aristóteles (1978), <i>Teología</i> , trad. L. Rubio O. S. A., Paulinas: Madrid.
Plotini (1959), “Plotiniana Arabica ad codicvm fidem anglice vertit”, trad. G. Lewis, en: Plotini, <i>Opera. Tomvs II. Enneades IV-V</i> , ed. P. Henry y H.-R. Schwyzer, Paris.
Plotino (2003), <i>La discesa dell’anima nei corpi (Enn. IV 8 [6]). Plotiniana Arabica (Pseudo-Teologia di Aristotele, Capitoli I e 7; “Detti del sapiente greco”)</i> , a cura di C. D’Ancona, Il Poligrafo: Padova, pp. 223-238 y pp. 247-258.
<b><i>Risāla fī al-‘ilm al-ilāhī</i></b>
<u>En árabe</u>
<p>‘Abd al-Raḥmān Badawī (ed.) (1955), <i>Plotinus apud Arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt</i>, Cairo, pp. 165-183.</p> <p>Georges Anawati (1974), “Néoplatonisme et Pensée Musulmane”, en: G. Anawati (ed.), <i>Études de Philosophie Musulmane</i>, J. Vrin: Paris, pp. 182-203.</p>
<u>Traducción</u>
<p>Georges Anawati (ed.) (1974), en: “<i>Risāla fī al-‘ilm al-ilāhī - Néoplatonisme et Pensée Musulmane</i>”, en: G. Anawati (ed.), <i>Études de Philosophie Musulmane</i>, J. Vrin: Paris, pp. 204-221.</p> <p>Plotini (1959), “Plotiniana Arabica ad codicvm fidem anglice vertit”, trad. G. Lewis, en: <i>Opera. Tomvs II. Enneades IV-V</i>, ed. P. Henry y H.-R. Schwyzer, Paris [páginas discontinuadas].</p>
<b><i>Kalimāt al-shaykh al-yūnānī</i></b>
<u>En árabe</u>
<p>Elvira Wakelnig (ed. y trad.) (2014), <i>A Philosophy Reader from the Circle of Miskawayh</i>, Oriental Institute - University of Vienna: Cambridge University Press, 2014.</p> <p>Franz Rosenthal (1952), “<i>Ash-Shaykh al-Yūnānī and the Arabic Plotinus Source</i>”, <i>Orientalia</i> 21, pp. 461-492.</p> <p>Franz Rosenthal (1953), “<i>Ash-Shaykh al-Yūnānī and the Arabic Plotinus Source</i>”, <i>Orientalia</i> 22, pp. 370-400.</p> <p>Franz Rosenthal (1955), “<i>Ash-Shaykh al-Yūnānī and the Arabic Plotinus Source</i>”, <i>Orientalia</i> 24, pp. 42-66.</p> <p>Al-Shahrastānī (1842-1846), <i>Kitāb al-milal wa al-niḥal</i>, ed. W. Cureton, Society for the Publication of Oriental Texts: London.</p> <p>Al-Sijistānī (1979), <i>The Muntakhab Siwān al-hikmah of Abū Sulaimān as-Sijistānī. Arabic Text, Introduction and Indices</i>, ed. D. M. Dunlop, Mouton: The Hague-Paris-NYC.</p> <p>Plotino (2003), <i>La discesa dell’anima nei corpi (Enn. IV 8 [6]). Plotiniana Arabica (Pseudo-Teologia di Aristotele, Capitoli I e 7; “Detti del sapiente greco”)</i>, a cura di C. D’Ancona, Il Poligrafo, Padova, pp. 239-246.</p>
<u>En traducción</u>
Plotini (1959), “Plotiniana Arabica ad codicvm fidem anglice vertit”, en: P. Henry y H.-R. Schwyzer (eds.) <i>Opera. Tomvs II. Enneades IV-V</i> , Desclée de Brouwer: Paris [páginas discontinuadas].
<b><i>Kitāb Amūniyūs</i></b>
<u>En árabe</u>
Pseudo-Ammonius (1989), “ <i>‘Fī āra’ al-falāsifah bi-khtilāf al-aqāwīl fī al-mabādī’</i> ”, en: U. Rudolph (ed.), <i>Die Doxographie des Pseudo-Ammonios. Ein Beitrag zur neoplatonischen Überlieferung im Islam</i> , Franz Steiner: Stuttgart, pp. 33-79.

<b>Plotino</b>
<u>En griego y en traducción</u>
<p>Plotino (1989), <i>Porphyry on the Life of Plotinus and the Order of His Books and Ennead I. 1-9</i>, ed. y trad. A. H. Armstrong, Harvard University Press: Cambridge.</p> <p>----- (1990), <i>Ennead II</i>, ed. y trad. A. H. Armstrong, Harvard University Press: Cambridge.</p> <p>----- (1980), <i>Ennead III. 1-9</i>, ed. y trad. A. H. Armstrong, Harvard University Press-William Heinemann LTD: Cambridge-London.</p> <p>----- (1984), <i>Ennead IV. 1-9</i>, ed. y trad. A. H. Armstrong, Harvard University Press-William Heinemann LTD: Cambridge-London.</p> <p>----- (1984), <i>Ennead V 1-9</i>, ed. y trad. A. H. Armstrong, Harvard University Press-William Heinemann LTD: Cambridge-London.</p> <p>----- (1988), <i>Ennead VI 1-5</i>, ed. y trad. A. H. Armstrong, Harvard University Press-William Heinemann LTD: Cambridge-London.</p> <p>----- (1988), <i>Ennead VI 6-9</i>, ed. y trad. A. H. Armstrong, Harvard University Press-William Heinemann LTD: Cambridge-London.</p>
<b>Proclo Árabe</b>
<b>Ediciones de textos del “Proclo Árabe”</b>
<u>En árabe</u>
<p>‘Abd al-Raḥmān Badawī (1971), <i>Commentaires sur Aristote perdus en grec et autres épîtres</i>, Dar el-Machreq: Beirut. [Contiene la edición en árabe de la Proposición 77 del Proclo Árabe bajo el nombre de Alejandro de Afrodísia, p. 42.]</p> <p>‘Abd al-Raḥmān Badawī (1977), <i>Al-Aflātūfīniyya al-muḥdatha ‘inda al-‘Arab</i>, Wakālat al-Mātbūfi‘āt, al-Kuwayt. [Contiene el texto en árabe del <i>De Aeternitate Mundi</i>, pp. 34-42; del <i>Liber de causis</i>, pp. 3-33; de los <i>Elementos secundarios</i>, pp. 257-258; de las <i>Diez preguntas sobre problemas naturales</i>, pp. 43-49.]</p> <p>Gerhard Endress (1973), <i>Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung</i>, Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Kommission bei Franz Steiner: Wiesbaden-Beirut. [Contiene las veinte proposiciones procleanas en un fragmento atribuido a Alejandro de Afrodísias en árabe y alemán junto con un detallado estudio de los trabajos de Proclo en árabe.]</p> <p>Neil Linley (1984), <i>Ibn at-Ṭayyib. Proclus’ commentary on the Pythagorean Golden Verses</i>, Arethusa Monographs: Buffalo. [Árabe e inglés.]</p> <p>Franz Pfaff (1941), <i>Kommentar des Proklos zu Platons Timaios C. 43 (89E-90C) aus dem Cod. Arab. Agia Sophia 3752</i> (pp 214-218), en: J. Schmutte (ed.), <i>Galenī De consuetudinibus (= Corpus Medicorum Graecorum. Suppl. III)</i>, Teubner: Leipzig-Berlin. [Contiene una traducción al alemán del fragmento de Proclo sobre el <i>Timeo</i>, pp. 53-60.]</p> <p>Pierre Thillet y Saleh Oudaimah (2001-2002), “Proclus Arabus. Un nouveau <i>Liber de causis</i>?”, <i>Bulletin d’Études Orient</i> 53-54 y 293-368. [Árabe y francés.]</p> <p>Fritz Zimmermann (1994), <i>Proclus Arabus rides again</i>, Arabic Science and Philosophy 4, pp. 9-51. [Contiene la edición del texto árabe más una traducción al inglés de la Proposición 98 del “Proclo Árabe”, junto con un estudio.]</p>
<b>Ediciones de textos en árabe en las que se citan textos de Proclo cuyo original – al margen de la cita – no se conserva</b>
<u>En árabe</u>
<p>‘Abd al-Raḥmān Badawī (1978), <i>Aristū ‘inda al-‘Arab</i>, Wakālat al-Maṭbu‘at: al-Kuwayt. [Contiene <i>Las pruebas de Platón sobre la inmortalidad del alma</i> en árabe, pp. 73-43.]</p> <p>‘Abd al-Raḥmān Badawī (1980), <i>Aflāṭun fī al-Islām</i>, Dar al-Andalus: Beirut. [Contiene <i>El exquisito resultado de los silogismos de Platón demostrando que el alma no muere</i> en árabe, pp. 331-332.]</p> <p>Gerhard Endress (1984), “Yahya Ibn ‘Adi’s critique of atomism. Three treatises on the indivisible part”, <i>Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften</i> 1, pp. 155-179. [Sobre la lectura de Yahyā de los <i>Elementos de física</i> de Proclo, pp. 169-172.]</p> <p>Ya‘qūb ibn Miskawayh (1987), “Al-Fawz al-aṣḡhar: Le petit livre du Salut”, en: Ş. ‘Uḍayma y R. Arnaldez (eds.), <i>Al-Mu‘asssat al-Waṭanīyah li al-tarjama wa al-taḥqīq wa al-dirāsa</i>, Bayt al-ḥikmah: Tunis, pp. 58-60. [Utiliza el texto de Proclo sobre las tres pruebas de Platón sobre la inmortalidad del alma y refiere al texto de Proclo <i>Sobre la existencia del mal</i>, pp. 81-84.]</p> <p>Fuat Sezgin (1990), <i>Facsimile-Edition of The Hippocratic Treatments. Al-Mu‘ālajāt al-Buqrāfiya by Abū al-</i></p>



<p><i>Ḥasan al-Ṭabarī Aḥmad b. Muḥammad</i>, Publications of the Institute for the History of Arabic Islamic Science: Frankfurt am Main, pp. 47: 1-2. [Contiene una breve cita del texto de Proclo <i>Sobre la existencia del mal</i>, p. 25.]</p> <p>Elvira Wakelnig (2006) <i>Feder, Tafel, Mensch. Al-ʿĀmirī's Kitāb al-Fuṣūl fī al-Maʿālim al-ilāhīya und die arabische Proklos-Rezeption im 10. Jh.</i>, Brill: Leiden-Boston. [Contiene la paráfrasis de Al-ʿĀmirī y una reseña del <i>Liber de causis</i> en árabe y alemán, junto con un estudio del texto.]</p> <p>Yahyā ibn ʿAdī (1988), <i>Al-Maqālāt Yahyā ibn ʿAdī al-falsafīyyah</i>, ed. S. Khalīfāt, al-Jāmiʿa al-Urdunniyyah: ʿAmmān. [Utiliza el texto de Proclo sobre la providencia, p. 335.]</p>
<p><b>Ediciones de textos en árabe en los que se encuentra información sobre la vida, los trabajos y las doctrinas de Proclo</b></p>
<p>Bo Holmberg (1989), <i>A treatise on the unity and trinity of God by Israel of Kashkar (d. 872). Introduction, edition and word index</i>, Plus Ultra: Lund. [Contiene una doxografía sobre las obras de Proclo en árabe, pp. 10 (en árabe) y 24.]</p> <p>Ibn al-Nadīm (1871-1872), <i>Kitāb al-Fihrist mit Anmerkungen hrsg. von G. Flügel, nach dessen Tode besorgt von J. Rödiger and A. Müller</i>, F. C. W. Vogel: Leipzig, p. 252.</p> <p>Al-Qifī (1903), <i>Ibn al-Qifī's Ta'riḥ al-ḥukamā' auf Grund der Vorarbeiten Aug. Müller hrsg. von J. Lippert</i>, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung: Leipzig, p. 89.</p> <p>Everett Rowson (1988), <i>A Muslim philosopher on the soul and its fate: Al-ʿĀmirī's Kitāb al-Amad ʿalā al-Abad</i>, American Oriental Society: New Haven. [Contiene una mención a la “eternidad del mundo” en Proclo en árabe e inglés, pp. 84-85.]</p> <p>Urich Rudolph (ed.) (1989), <i>Die Doxographie des Pseudo-Ammonios. Ein Beitrag zur neoplatonischen Überlieferung im Islam</i>, Franz Steiner: Stuttgart. [Contiene una doxografía sobre las obras de Proclo parcialmente atribuida a Demócrito, en: árabe y alemán, pp. 108-111.]</p> <p>Al-Shahrastānī (1993), <i>Livre des Religions et des Sectes II</i>, ed. J. Jolivet y G. Monnot, Peeters – UNESCO: Leuven. [Contiene una lista de los argumentos de Proclo sobre la eternidad del mundo y material doxográfico similar al que se encuentra en el Pseudo Ammonio en una traducción francesa, pp. 339-348.]</p>
<p><u>Traducción</u></p>
<p>Richard Taylor (1981), <i>The Liber de Causis (Kalām fī maḥd al-khayr): A Study of Medieval Neoplatonism</i>, PhD Thesis, University of Toronto, pp. 281-337.</p>
<p><b>Proclo</b></p>
<p><u>En griego y en traducción</u></p>
<p>Proclo (1963), <i>The Elements of Theology</i>, ed. y trad. E. R. Dodds, Oxford University Press: Oxford.</p>
<p><b>Aristóteles</b></p>
<p><u>En griego</u></p>
<p>Aristóteles (1975), <i>Metaphysics</i>, Vol. I, ed. W. D. Ross, Clarendon Press: Oxford.</p> <p>----- (1975), <i>Metaphysics</i>, Vol. II, ed. W. D. Ross, Clarendon Press: Oxford.</p>
<p><u>Traducción</u></p>
<p>Aristóteles (1991), <i>The Complete Works of Aristotle. Metaphysics</i>, ed. H. Barnes y trad. W. D. Ross, Princeton University Press: Princeton.</p>
<p><b>Literatura Secundaria</b></p>
<p><b>Historiografía</b></p>
<p><u>Artículos</u></p>
<p>Peter Burke (2002), “Context in Context”, <i>Common Knowledge</i> 8 (1), pp. 152-177.</p>

<p>Dimitri Gutas (1980), "Editing Arabic Philosophical Texts", <i>Orientalistische Literaturzeitung</i> 75 (3), pp. 214-222.</p> <p>----- (2002), "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy", <i>British Journal of Middle Eastern Studies</i> 29 (1), pp. 5-25.</p> <p>Albert Hourani (1967), "Islam and the Philosophers of History", <i>Middle Eastern Studies</i> 3 (3), pp. 206-268.</p> <p>Leonard Krieger (1973), "The Autonomy of Intellectual History", <i>Journal of the History of Ideas</i> 34 (4), pp. 499-516.</p> <p>Hermann Landolt (1999), "Henry Corbin, 1903-1978: Between Philosophy and Orientalism", <i>Journal of the American Oriental Society</i> 119 (3), pp. 484-490.</p> <p>Francis Oakley (1973), "Celestial Hierarchies Revisited: Walter Ullmann's Vision of Medieval Politics", <i>Past &amp; Present</i> 60, pp. 3-48.</p> <p>Maxim Romanov (2017), "Algorithmic Analysis of Medieval Arabic Biographical Collections", <i>Speculum</i> 92 (S1), pp. 226-246.</p> <p>Gabrielle M. Spiegel (1990), "History, Historicism, and the Social Logic of the Text in the Middle Ages", <i>Speculum</i> 65 (1), pp. 59-86.</p>
<b>Libros y capítulos de libros</b>
<p>Zaid Ahmad (2008), "Muslim Philosophy of History", en: A. Tucker (ed.), <i>A Companion to the Philosophy of History and Historiography</i>, Wiley-Blackwell: MA-Oxford, pp. 437-445.</p> <p>Aziz al-Azmeh (1996), "Writing Power", en: A. Al-Azmeh, <i>Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Polities</i>, I. B. Tauris: London, pp. 83-114.</p> <p>----- (2007), "Islamic Political Thought: Current Historiography and the Frame of History", en: A. al-Azmeh (ed.), <i>The Times of History. Universal Topics in Islamic Historiography</i>, Central European University Press: Budapest, pp. 185-265.</p> <p>William Dray (1997), "Philosophy and Historiography", en: M. Bentley, <i>Companion to Historiography</i>, Routledge: London-NYC, pp. 746-764.</p> <p>Peter Kosso (2008), "Philosophy of Historiography", en: A. Tucker (ed.), <i>A Companion to the Philosophy of History and Historiography</i>, Wiley-Blackwell: MA-Oxford, pp. 9-25.</p> <p>Deborah M. Deliyannis (2003), "Introduction", en: D. Mauskopf Deliyannis (ed.), <i>Historiography in the Middle Ages</i>, Brill: Leiden-Boston, pp. 1-13.</p> <p>Roida R. Oktay (2016), "Multiculturalism in the Postmodern Discourse", en: R. Rzaeva Oktay (ed.), <i>The Challenges of Contemporaneity. Postmodernity and Multiculturalism</i>, Springer: Switzerland, pp. 77-82.</p> <p>Bo Stråthpp (2013), "Ideology and Conceptual History", en: M. Freeden, L. T. Sargent y M. Stears (eds.), <i>The Oxford Handbook of Political Ideologies</i>, Oxford University Press: Oxford, pp. 3-119.</p> <p>Zdeněk Vašíček (2008), "Philosophy of History", en: A. Tucker (ed.), <i>A Companion to the Philosophy of History and Historiography</i>, Wiley-Blackwell: MA-Oxford, pp. 26-43.</p>
<b>Entradas enciclopédicas</b>
<p>John L. Bell (2017), "Continuity and Infinitesimals", en: <i>The Stanford Encyclopedia of Philosophy</i>, Summer 2017 Edition. URL: &lt;<a href="https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/continuity/">https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/continuity/</a>&gt;.</p> <p>Daniel Little (2017), "Philosophy of History", en: <i>The Stanford Encyclopedia of Philosophy</i>, Summer 2017 Edition. URL: &lt;<a href="https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/history/">https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/history/</a>&gt;.</p> <p>Sharon A. Lloyd y Susanne Sreedhar (2014), "Hobbes's Moral and Political Philosophy", en: <i>The Stanford Encyclopedia of Philosophy</i>, Spring 2014 Edition. URL = &lt;<a href="https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/hobbes-moral/">https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/hobbes-moral/</a>&gt;.</p> <p>Sarah Song (2017), "Multiculturalism", en: <i>The Stanford Encyclopedia of Philosophy</i>, Spring 2017 Edition. URL: &lt;<a href="https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/multiculturalism/">https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/multiculturalism/</a>&gt;.</p> <p>Christine Synowich (2014), "Law and Ideology", en: <i>The Stanford Encyclopedia of Philosophy</i>, Winter 2014 Edition. URL: &lt;<a href="https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/law-ideology/">https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/law-ideology/</a>&gt;.</p>
<b>Islām temprano</b>
<b>Artículos</b>
<p>Patricia Crone (1994), "Two Legal Problems Bearing on the Early History of the Qur'ān", <i>Jerusalem Studies in Arabic and Islam</i> 18, pp. 1-37.</p> <p>Michelangelo Guidi (1944), "Sui Ḥarigiti", <i>Revista degli Studi Orientali</i> 21, pp. 1-14.</p>

<p>Wael Hallaq (1989), "Use and Abuse of Evidencia: The Question of Roman and Provincial Influences on Early Islamic Law", <i>Journal of the American Oriental Society</i> 110, pp. 79-91.</p> <p>Mathieu Terrier (2013), "Violences politiques, écritures canoniques et évolutions doctrinales en islam: des approches traditionnelles à la nouvelle approche critique de M. A. Amir-Moezzi", <i>Jerusalem Studies on Arabic and Islam</i> 40, pp. 401-427.</p> <p>Walid A. Saleh (2004), <i>The Formation of the Classical Tafsīr Tradition. The Qur'ān Commentary of al-Tha'labī</i>, Brill: Boston.</p> <p>Wilfred C. Smith (1980), "The True Meaning of Scripture: An Empirical Historian's Nonreductionist Interpretation of the Qur'ān", <i>International Journal of Middle East Studies</i> 11, pp. 487-505.</p> <p>Laura Veccia Vaglieri (1944), "Sui Ḥarigiti", <i>Rivista degli Studi Orientali</i> 21, pp. 1-14.</p> <p>----- (1951), "Sulla denominazione Ḥawārig", <i>Rivista degli Studi Orientali</i> 26, pp. 41-46.</p> <p>----- (1952), "Il conflitto 'Alī-Mu'āwiya e la secessione khārigita riesaminate luce di fonti ibādite", <i>Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli</i>, Nuova Serie 4, pp. 1-95.</p> <p>----- (1953), "Il conflitto 'Alī-Mu'āwiya e la secessione khārigita riesaminate luce di fonti ibādite", <i>Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli</i>, Nuova Serie 5, pp. 1-98.</p> <p>William M. Watt (1960a), "The Conception of the Charismatic Community", <i>Numen</i> 7, pp. 77-90.</p> <p>----- (1960b), "Shī'ism under the Umayyads", <i>Journal of the Royal Asiatic Society</i> 92 (3-4), pp. 158-172.</p> <p>----- (1961), "Khārijite Thought in the Umayyad Period", <i>Der Islam</i> 36, pp. 215-231.</p>
<p><u>Libros y capítulos de libros</u></p> <p>Muḥammad 'A. Amir-Moezzi (2011), <i>Le Coran silencieux et le Coran parlant: sources scripturaires de l'islam entre l'histoire et la ferveur</i>, CRNS Éditions: Paris.</p> <p>Sean William Anthony (2009), <i>The Caliph and the Heretic: Ibn Saba', the Saba'iya and the Early Shī'ism Between Myth and History</i>, Department of Near Eastern Languages and Civilizations, The University of Chicago: Chicago.</p> <p>Thierry Bianquis, Pierre Guichard y Mathieu Tillier (2012), <i>Les débuts du monde musulman (VII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle). De Muhammad aux dynasties autonomes</i>, PUF: Paris.</p> <p>Ḥusain M. Jafri (1979), <i>Origins and Early Development of Shī'a Islam</i>, Longman London.</p> <p>Daniel A. Madigan (2001), <i>The Qur'ān's Self-Image. Writing and Authority in Islam's Scripture</i>, Princeton University Press: Princeton.</p> <p>Michael Mornoy (1995), "Material Culture and Urban Identities: The Evidence of Pottery from the Early Islamic Period", en: I. Bierman (ed.), <i>Identity and material culture in the early Islamic world</i>, Centre for Near Eastern Studies, University of California in Los Angeles: Los Angeles, pp. 2-46.</p> <p>Muḥammad Q. Zaman (1997), <i>Religion and Politics under the Early 'Abbāsids. The Emergence of the Proto-Sunnī Elite</i>, Brill: Leiden-NYC-Köln.</p> <p>Laura Veccia Vaglieri (1956), "Sulla origine della denominazione Sunniti", en: <i>Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida</i>, Istituto per l'Oriente: Rome, pp. 573-585.</p> <p>Julius Wellhausen (1927), <i>The Arab Kingdom and its Fall</i>, University of Calcuta Press: Calcuta.</p> <p>----- (1975), <i>The Religio-Political Factions in Early Islam</i>, North-Holland Publishing Company: Amsterdam.</p>
<p><u>Entradas enciclopédicas</u></p> <p>Patricia Crone (2000), "Uthmāniyya", en: <i>EP<sup>2</sup></i>, vol. X, Brill: Leiden, pp. 952-954.</p> <p>Josef van Ess (2004), "al-Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya", en: <i>EP<sup>2</sup></i>, vol. XII, Brill: Leiden, pp. 357-358.</p> <p>Louis Gardet (1965), "Djamā'a", en: <i>EP<sup>2</sup></i>, vol. X, Brill: Leiden, pp. 411-412.</p> <p>Ignác Goldziher, Cornelis van Arendonk y Arthur S. Tritton (1960), "Ahl al-Bayt", in <i>EP<sup>2</sup></i>, vol. I, Brill: Leiden, pp. 257-258.</p> <p>Gerald R. Hawting (1993), "al-Mukhtār b. Abī 'Ubayd", en: <i>EP<sup>2</sup></i>, vol. VII, Brill: Leiden, pp. 521-524.</p> <p>Giorgio Levi Della Vida (1978), "Khāridjites", en: <i>EP<sup>2</sup></i>, vol. IV, Brill: Leiden, pp. 1074-1077.</p> <p>Laura Veccia Vaglieri (1960), "Alī b. Abī Ṭālib", en: <i>EP<sup>2</sup></i>, vol. I, Brill: Leiden, pp. 381-386.</p> <p>----- (1971a), "al-Ḥusayn b. 'Alī b. Abī Ṭālib", en: <i>EP<sup>2</sup></i>, vol. III, Brill: Leiden, pp. 607-615.</p> <p>----- (1971b), "al-Ḥasan b. 'Alī b. Abī Ṭālib", en: <i>EP<sup>2</sup></i>, vol. III, Brill: Leiden, pp. 241-242.</p>
<p><b>Contexto Histórico</b></p>

<u>Artículos</u>
<p>Marie-Geneviève Balty-Guesdon (1992), “Le Bayt al-hikma de Baghdad”, <i>Arabic</i> 39 (2), pp. 131-150.</p> <p>Sonja Brentjes, Alexander Fidora y Matthias M. Tischler (2014), “Towards a New Approach to Medieval Cross-Cultural Exchanges”, <i>Journal of Transcultural Medieval Studies</i> 1 (1), pp. 9-50.</p> <p>Fred M. Donner (1986), “The Formation of the Islamic State”, <i>Journal of the American Oriental Society</i> 106 (2), pp. 283-296.</p> <p>Bernard Lewis (1953), “Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam”, <i>Studia Islamica</i> 1, pp. 43-63.</p> <p>Margaret Malamud (1994), “The Politics of Heresy in Medieval Khurasan: The Karramiyya in Nishapur”, <i>Iranian Studies</i> 27 (1/4), pp. 37-51.</p>
<u>Libros y capítulos de libros</u>
<p>Esperanza Alfonso (2008), <i>Islamic Culture Through Jewish Eyes. Al-Andalus from the tenth to the twelfth century</i>, Routledge: London-New York.</p> <p>Eliyahu Ashtor (1976), <i>A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages</i>, Collins: London.</p> <p>Mostafa Azizi (1938), <i>La domination Arabe et l'épanouissement du sentiment national en Iran</i>, Les Presses Modernes: Paris.</p> <p>Amira K. Bennison (2009), <i>The Great Caliphs. The Golden Age of the 'Abbasid Empire</i>, Yale University Press: New Heaven-London.</p> <p>Michael Cooperson (2014), ““Arabs” and “Iranians”: The Uses of Ethnicity in the Early Abbasid Period”, en: B. Sadeghi, A. Q. Ahmed, A. Silverstein y R. Hoyland (eds.), <i>Islamic Cultures, Islamic Contexts: Essays in Honor of Professor Patricia Crone</i>, Leiden: Brill, pp. 364-387.</p> <p>Patricia Crone (2000), “The Significance of Wooden Weapons in al-Mukhtār’s Revolt and the ‘Abbāsīd Revolution”, en: I. R. Netton (ed.), <i>Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth</i>, vol. I: <i>Hunter of the East Arabic and Semitic Studies</i>, Brill: Leiden, pp. 174-187.</p> <p>Christian Decobert (1992), “Sur l’arabisation et l’islamisation de l’Égypte medieval”, en: <i>Itinéraires d’Égypte. Mélanges offerts au père Maurice Martin</i>, Institut français d’archéologie orientale: Le Caire, pp. 273-300.</p> <p>Hicham Djait (1989), <i>La grande discorde. Religion et politique dans l’Islam des origines</i>, Gallimard: Paris.</p> <p>Gerhard Endress (1998), <i>Islam. An Historical Introduction</i>, Edinburgh University Press: Edinburgh.</p> <p>Richard N. Frye (1975), <i>The Golden Age of Persia</i>, Weidenfeld y Nicolson: London.</p> <p>Louis Gardet (2002), <i>L’islam, religion et communauté</i>, Desclée de Brouwer: Paris.</p> <p>Ignác Goldziher (1967), <i>Muslim Studies</i>, vol. I, Allen &amp; Unwin: London.</p> <p>----- (1981), <i>Introduction to Islamic Theology and Law</i>, Princeton.</p> <p>Emilio González Ferrín (2006), <i>Historia General de al-Andalus: Europa entre Oriente y Occidente</i>, Almuzara: Córdoba.</p> <p>Emilio González Ferrín (2013), <i>La angustia de Abraham: los orígenes culturales del Islam</i>, Almuzara: Córdoba.</p> <p>Albert Hourani (1976), “History”, en: L. Binder (ed.), <i>The Study of the Middle East. Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences</i>, John Wiley &amp; Sons: London-NYC, pp. 97-136.</p> <p>Gerald R. Hawting (2000), <i>The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate A. D. 661-750</i>, 2<sup>nd</sup> edition, Routledge: London.</p> <p>Alfred-Louis De Préare (2002), <i>Les fondations de l’islam. Entre écriture et histoire</i>, Le Seuil: Paris.</p> <p>Lassner (1980), <i>The Shaping of 'Abbāsīd Rule</i>, Princeton University Press: Princeton.</p> <p>Ann K. S. Lambton (1981), <i>State and Government in Medieval Islam</i>, Oxford University Press: Oxford.</p> <p>Golam H. Sadighi (1938), <i>Les mouvements religieux Iraniens au II<sup>e</sup> et au III<sup>e</sup> siècle de l’hégire</i>, Les Presses modernes: Paris.</p> <p>John J. Saunders (2002), <i>A History of Medieval Islam</i>, Routledge: London-NYC.</p> <p>Carlos Segovia (2012), “John Wansbrough and the Problem of Islamic Origins in Recent Scholarship: A Farewell to the Traditional Account”, en: C. A. Segovia and B. Lourie (eds.), <i>The Coming of the Comforter: When, Where, and to Whom? Studies on the Rise of Islam and Various Other Topics in Memory of John Wansbrough</i>, Gorgias Press: Piscataway, pp. xix-xviii.</p> <p>----- (2015), <i>The Quranic Noah and the Making of the Islamic Prophet. A Study of Intertextuality and Religious Identity Formation in Late Antiquity</i>, De Gruyter: Berlin.</p> <p>John Wansbrough (1978), <i>The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History</i>, Oxford University Press, Oxford.</p> <p>----- (2004), <i>Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation</i>, Prometheus: NYC.</p> <p>Steven M. Wasserstrom (1995), <i>Between Muslim and Jew: The Problem of Symbiosis under Early Islam</i>, Princeton University Press: Princeton.</p>

<p>‘Abd al-Ḥusain (1975), “The Arab Conquest of Iran and its Aftermath”, en: R. N. Frye (ed.), <i>The Cambridge History of Iran</i>, vol. IV: <i>The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs</i>, Cambridge University Press: Cambridge, pp. 1-38.</p>
<p><u>Actas de eventos científicos</u></p>
<p>Adrian Candiard (2013), “L’Egitto sciita: la dinastia Fāṭimide”, en: <i>Relazione per la XXXV Settimana Europea / IV di SREM Popoli, Religioni e Chiese lungo il corso del Nilo. Dal Faraone cristiano al Leone di Giuda. 3-7 settembre 2013, a Villa Cagnola di Gazzada (Varese)</i>, Università Cattolica di Milano.</p>
<p><u>Tesis</u></p>
<p>John Tolan (2007), <i>Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea</i>, Publicaciones de la Universidad de Valencia-Editorial de la Universidad de Granada: Valencia-Granada.</p>
<p><b>Pensamiento Islámico Medieval</b></p>
<p><u>Artículos</u></p>
<p>Abd al-Hakeem Carney (2003), “The Desacralisation of Power in Islam”, <i>Religion, State and Society</i> 31 (2), pp. 203-219.  Rémi Brague (1998), “Athens, Jerusalem, Mecca: Leo Strauss’s “Muslim” Understanding of Greek Philosophy”, <i>Poetics Today</i> 19 (2), pp. 235-259.  Christopher Colno (1998), “AlFārābī on the Prudence of the Founders”, <i>The Review of Politics</i>, 60 (4), pp. 719-741.  Gerhard Böwering (1997), “The Concept of Time in Islam”, <i>Proceedings of the American Philosophical Society</i> 141(1), pp. 55-66.  Fehmi Jadaane (1973), “Les conditions socio-culturelles de la philosophie islamique”, <i>Studia Islamica</i> 38, pp. 5-60.  Jules Janssens (2007), “Al-Kindī: The Founder of Philosophical Exegesis of the Qur’ān”, <i>Journal of Qur’ānic Studies</i> 9 (2), pp. 1-21.  Mohamad H. Kamali (1989), “Siyāsah <u>Shar’iyah</u> or the Policies of Islamic Government”, <i>The American Journal of Islamic Social Sciences</i> 6 (1), pp. 59-80.  Omar Merzoug (2009), “Le problème de la philosophie islamique”, <i>Cauriensia</i> IV, pp. 215-224.  Herbert Lamm (1941), “The So-Called Synthesis in Medieval Philosophy”, <i>Church History</i> 10 (3), pp. 263-275.  Abdelhamid I. Sabra (1996), “Situating Arabic Science: Locality versus Essence”, <i>Isis</i> 87, pp. 654-670.  Sarah Stroumsa (2003), “Philosopher-king or philosopher-courtier? Teory and reality in the <i>falāsifa</i>’s place in Islamic society”, <i>Estudios onomásticos-biográficos de al-Andalus</i> XIII, pp. 433-459.</p>
<p><u>Libros y capítulos de libros</u></p>
<p>Umar F. Abd-Alāah (2008), “Theological Dimensions of Islamic Law”, en: T. Winter, <i>The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology</i>, Cambridge University Press: Cambridge, pp. 237-257.  Mohammad Abu-Hamdiyyah (2000), <i>The Qur’ān. An Introduction</i>, Routledge: London-NYC.  Binyamin Abrahamov (1998), <i>Islamic Theology. Traditionalism and Rationalism</i>, Edinburgh University Press: Edinburgh.  Alī ‘Abd al-Rāziq (2008), <i>El Islam y los fundamentos del poder. Estudio sobre el califato y el gobierno en el Islam</i>, EUG: Granada.  Makram Abbès (2009), <i>Islam et politique à l’âge classique</i>, PUF, Paris.  Georges Anawati (1974), <i>Études de philosophie musulmane</i>, J. Vrin, Paris.  Mohammad Azadpur (2011), <i>Reason Unbound. On Spiritual Practice in Islamic Peripatetic Philosophy</i>, State University of New York Press: NYC.  Carmela Baffioni (1989), “Defining <i>ḥikmah</i> – some preliminary notes”, en: G. Endress (ed.), <i>Symposium Graeco-Arabicum II. Akten des Zweiten Symposium Graeco-Arabicum. Ruhr-Universität Bochum 3-5 März 1987</i>, B. R. Grüner: Amsterdam, pp. 3-9.  Antony Black (2011a), <i>The History of Islamic Political Thought. From the Prophet to the Present</i>, Edinburgh University Press: Edinburgh.</p>

- Antony Black (2011b), "The uses of the Arabic and Persian languages in medieval Muslim political thought: exploratory comments", en: G. Briguglia and Th. Ricklin (eds.), *Thinking Politics in the Vernacular. From the Middle Ages to the Renaissance*, Academic Press Fribourg: Freiburg, pp. 13-22.
- Khalid Blankinship (2008), "The early creed", en: T. Winter, *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, Cambridge University Press: Cambridge, pp. 33-54.
- Rémi Brague (1993), "Note sur la traduction arabe de la *Politique*, derechef, qu'elle n'existe pas", en: P. Aubenque, *Aristote politique*, Presses Universitaires de France: Paris, pp. 423-433.
- Chikh Bouamrane (1978), *Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane (Solution Mu'tazilite)*, J. Vrin: Paris.
- Charles E. Butterworth (2005), "Ethical and political philosophy", en: P. Adamson y Ch. Taylor, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press: Cambridge, pp. 266-286.
- (2011), "Al-Fārābī's Goal: Political Philosophy, Not Political Theology", en: A. Afsaruddin, *Islam, the State and Political Authority. Medieval Issues and Modern Concerns*, Palgrave MacMillan: NYC, pp. 53-74.
- Claude Cahen (1977a), "Points de vue sur la "Révolution 'Abbāside'", en: C. Cahen, *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale*, Institut français: Damascus, pp. 105-160.
- (1977b), "Considérations sur l'utilisation des ouvrages de droit musulman par l'historien", en: C. Cahen, *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale*, Institut français: Damascus, pp. 81-90.
- Massimo Campanini (2006), *Introducción a la Filosofía Islámica*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2011), "Al-Fārābī and the Foundation of Political Theology in Islam" en: A. Afsaruddin, *Islam, the State and Political Authority. Medieval Issues and Modern Concerns*, Palgrave MacMillan: NYC, pp. 35-52.
- Henry Corbin (1964), *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard: Paris.
- Patricia Crone (2003), *God's caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge University Press: NYC.
- (2004), *God's Rule. Government and Islam. Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*, Columbia University Press: NYC.
- Patricia Crone y Michael Cook (1997), *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge University Press: Cambridge.
- Hans Daiber (2008), "Political Philosophy", en: S. H. Naşr y O. Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, Parte II, Routledge: London-NYC, pp. 842-845.
- (2004), "What is the meaning of and to what end do we study the history of Islamic philosophy? The history of a neglected discipline", en: H. Daiber, *The Struggle for Knowledge in Islam. Some Historical Aspects*, Kult B: Sarajevo, pp. 7-39.
- Jocelyne Dakhli (1998), *Le divan des rois. Le politique et le religieux dans l'islam*, Aubier: Paris.
- Alfred-Louis De Prémare (2002), *Les Fondations de l'Islam. Entre écriture et histoire*, Éditions du Seuil: Paris.
- Thérèse-Anne Druart (2005), "Metaphysics", en: P. Adamson y Ch. Taylor, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press: Cambridge, pp. 327-348.
- Majid Fakhry (2004), *A History of Islamic Philosophy*, Columbia University Press: NYC.
- Mohammad-Reza Fashahi (1995), *Aristote de Bagdad. De la raison grecque à la révélation coranique*, Editions L'Harmattan: Paris.
- Richard M. Frank (2005), "Remarks on the early development of the term *kalām*", en: D. Gutas (ed.), *Philosophy, Theology and Mysticism in Medieval Islam. Texts and Studies on the Development and History of Kalām. Vol. 1*, Ashgate: Aldershot, Hampshire, pp. 315-329.
- (2005), "Reason and revealed law: a sample of parallels and divergences in *kalām* and *falsafa*", en: D. Gutas (ed.), *Philosophy, Theology and Mysticism in Medieval Islam. Texts and Studies on the Development and History of Kalām. Vol. 1*, Ashgate: Aldershot, Hampshire, pp. 123-138.
- Louis Gardet y Georges Anawati (1948), *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, J. Vrin, Paris.
- Robert M. Gleave (2007), *Islamic Philosophy, Theology and Science - Texts and Studies, Volume 72: Scripturalist Islam: The History and Doctrines of the Akhbārī Shī'ī School*, Brill Academic Publishers: Boston.
- Peter Groff (2007), *Islamic Philosophy A-Z*, Edinburgh University Press: Edinburgh.
- Gustave E. von Grunebaum (1953), *Medieval Islam. A Study on Cultural Orientation*, Chicago: University of Chicago Press.
- (1962), "The problem of cultural influence", en: *Modern Islam. The Search for Cultural Identity*, University of California Press: Berkeley-LA.
- Pierre Hadot (1968), "Philosophie, exégèse et contresens", in P. Hadot, *Études de Philosophie Ancienne*, Les Belles Lettres: Paris, pp. 3-10.
- Paul A. Hardy (2008), "Epistemology and Divine Discourse", in T. Winter (ed.), *Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, pp. 288-307.
- Marshall G. S. Hodgson (1974), *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*,

University of Chicago Press: Chicago.

Alfred L. Ivry (2000), "The Utilization of Allegory in Islamic Philosophy", en: J. Whitman (ed.), *Interpretation and Allegory. Antiquity to the Modern Period*, Brill: Leiden-Boston-Koln, pp. 153-180.

Christian Jambet (2011), *Qu'est-ce que la philosophie islamique?*, Gallimard, Paris.

Arthur Jeffery (2007), *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Leiden: Boston.

Jean Jolivet (2006), "Classifications des sciences arabes et medievales", en: J. Jolivet, *Perspectives Médiévales et Arabes*, J. Vrin: Paris, pp. 175-194.

'Abd Allāh Laroui (1976), "The Arabs and Cultural Anthropology: Notes on the method of Gustave von Grunebaum", en: A. Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism*, University of California Press: Berkeley-LA, pp. 44-80.

Oliver Leaman (1985), *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge University Press: Cambridge.

Bernard Lewis (1988), *The Political Language of Islam*, The University of Chicago Press: Chicago-London.

Menachem Lorberbaum (2001), "Introduction: Divine Law and Secular Politics", en: M. Lorberbaum, *Politics and the Limites of Law. Secularizing the Political in Medieval Jewish Thought*, Stanford University Press: Stanford, pp. 1-14.

Muhsin Mahdī (1990a), "Al-Fārābī on the Perfect State: Abū Naṣr al-Fārābī's *Mabādī 'Ārā' Ahl al-Madīna al-Fāḍila* by Richard Walzer", *Journal of the American Oriental Society* 110 (4), pp. 691-726.

----- (1990b), "Philosophical Literature", en: M. J. L. Young (ed.), *Religion, learning and science in the 'Abbasid Period*, Cambridge University Press: Cambridge, pp. 76-105.

----- (2001), *Al-Fārābī and the Foundations of Islamic Political Philosophy*, The University of Chicago Press: Chicago-London.

Aldred Morabia (1975), *La notion de Ġihad dans l'Islām medieval. Des origines a al-Gazālī*, These presentee devant l'Universite de Paris IV, Service de Reproduction des Theses, Universite de Lille III, Villeneuve d'Ascq.

Solomon Munk (1927), *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*, J. Vrin: Paris.

William M. Watt (1962), *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh University Press: Edinburgh.

----- (1973), *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh University Press: Edinburgh.

----- (2003), *Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press: Edinburgh.

Sayyid H. Naṣr (1978), "Prologue. Islam and the Study of Nature", in S. H. Naṣr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Thames y Hudson: London, pp. 1-22.

----- (2001), *Ideas and Realities of Islam*, New rev. ed., Islamic Texts Society: Cambridge.

----- (2006), *Islamic Philosophy from its Origin to the Present. Philosophy in the Land of Prophecy*, State University of New York Press: NYC.

----- (2008), "The Qur'ān and Ḥadīth as source and inspiration of Islamic philosophy", en: S. H. Naṣr y O. Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, Routledge: London-NYC, pp. 27-40.

----- (2008b), "The meaning and concept of philosophy in Islam", en: S. H. Naṣr y O. Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, Routledge: London-NYC, pp. 21-26.

Angelika Newbirth (2008), "Reclaiming Babylon: The Multiple Languages of the Qur'ān", en: A. Akasoy y W. Raven (eds.), *Islamic Thought in the Middle Ages. Studies in Text, Transmission and Translation in Honour of Hans Daiber*, Brill: Leiden-Boston, pp. 565-592.

Farouk Omar (1975), "Some Aspects of the 'Abbāsīd-Ḥusaynid Relations during the Early 'Abbāsīd Period, 132-193 A. H. / 750-809 A. D.", *Arabica* 22, pp.

Francis E. Peters (2008), "The Greek and Syriac Background", en: S. H. Naṣr y O. Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, Routledge: London-NYC, pp. 27-39.

Joseph Puig Montada (2005), "Philosophy in Andalusia: Ibn Bājjā and Ibn Ṭufayl", en: P. Adamson y R. Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press: Cambridge, pp. 155-179.

Rafael Ramón Guerrero (1982-1983), "De la Razón en el Islam clásico", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. III, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid: Madrid, pp. 23-62.

----- (2010), "Legislador y poder en la filosofía política del islam y del judaísmo", en: P. Roche Arnas (coord.), *El pensamiento político en la Edad Media*, Fundación Ramón Areces: Madrid, pp. 191-213.

Kevin Reinhardt (1995), *Before Revelation. The Boundaries of Muslim Moral Thought*, State University of New York Press: NYC.

Maxime Rodinson (1988), *Europe and the Mystique of Islam*, I. B. Tauris: London.

Franz Rosenthal (1970), *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, E. J. Brill, Leiden.

----- (1989), "Abū Zayd al-Balkhī on Politics", en: C. E. Bosworth, Ch. Issawi, R. Savory y A. L. Udovitch (eds.), *The Islamic World from Classical to Modern Times. Essays in Honor of Bernard Lewis*, Darwin Press: Princeton, pp. 287-301.

----- (2015), "Introduction: The Study of Muslim Intellectual and Social History: Approaches and

<p>Methods”, en: D. Gutas (ed.), <i>Man versus Society in Medieval Islam</i>, Brill: Leiden-Boston, pp. 1-20.</p> <p>----- (2015), “Materials for an Appraisal of Knowledge as a Societal Force”, en: D. Gutas (ed.), <i>Man versus Society in Medieval Islam</i>, Brill: Leiden-Boston, pp. 967-1000.</p> <p>Josef Van Ess (2012), <i>Prémices de la théologie musulmane, VII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle</i>, Albin Michel: Paris.</p> <p>‘Abd Allāh Saeed (2006), “Political Thought”, en: ‘A. Saeed (ed.), <i>Islamic Thought</i>, Routledge: London-NYC, pp. 112-128.</p> <p>‘Abd ‘Azīz A. Sachedina (1981), <i>Islamic Messianism</i>, State University of New York Press: Albany.</p> <p>Moḥammed A. Shaban (1971), <i>Islamic History: A New Interpretation. Vol. 1: A. D. 600-750 (A. H. 132)</i>, Cambridge University Press: Cambridge.</p> <p>Boaz Shoshan (1991), “High Culture and Popular Culture in Medieval Islam”, <i>Studia Islamica</i> 73, pp. 67-107.</p> <p>Aḥmed El Shamsy (2008), “The social construction of orthodoxy”, en: T. Winter, <i>The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology</i>, Cambridge University Press: Cambridge, pp. 97-118.</p> <p>Leo Strauss (1988), “What is Political Philosophy?”, en: L. Strauss, <i>What is Political Philosophy and Other Studies</i>, The University of Chicago Press: Chicago-London, pp. 9-55.</p> <p>Pierre Thillet (1994), “La formation du vocabulaire philosophique arabe”, en: D. Jacquart, <i>La formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde arabe</i>, Brepols: Turnhout, Belgique, pp. 39-54.</p> <p>Brannon M. Wheeler (1996), <i>Applying the Canon in Islam. The Authorization and Maintenance of Interpretive Reasoning in Hanafi Scholarship</i>, SUNY Press: Albany.</p> <p>Geo Widengren (1955), <i>Muḥammad the Apostle of God and his Ascension</i>, Lundequistska bokhandeln: Uppsala-Wiesbaden.</p> <p>Muḥammad M. Yunis Ali (2000), <i>Medieval Islamic Pragmatics. Sunni Legal Theorists’ Models of Textual Communication</i>, Taylor Francis Ltd: London.</p> <p>Hossein Ziai (2005), “Recent trends in Arabic and Persian philosophy”, en: P. Adamson y Ch. Taylor, <i>The Cambridge Companion to Arabic Philosophy</i>, Cambridge University Press: Cambridge, pp. 405-425.</p> <p>----- (2008), “Islamic Philosophy (<i>falsafā</i>)”, en: T. Winter, <i>The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology</i>, Cambridge University Press: Cambridge, pp. 55-76.</p>
<b>Entradas enciclopédicas</b>
<p>Georges C. Anawati (1973), “‘Īsā”, en: <i>EP<sup>2</sup></i>, vol. IV, Brill: Leiden, pp. 81-86.</p> <p>Martin Plessner y François Viré (1993), “Nāmūs”, en: <i>EP<sup>2</sup></i>, vol. VII, Brill: Leiden, pp. 953-956.</p>
<b>Falsafah y Filosofía</b>
<b>Artículos</b>
<p>Peter Adamson (2000), “Two Early Arabic Doxographies on the Soul: al-Kindī and the “Theology of Aristotle”, <i>The Modern Schoolman</i> 77, pp. 105-125.</p> <p>----- (2001), “Aristotelianism and the Soul in the Arabic Plotinus”, <i>Journal of the History of Ideas</i> 62 (2), pp. 211-232.</p> <p>----- (2006), “Book Notes. Neoplatonism”, <i>Phronesis</i> 51 (4), pp. 408-422.</p> <p>----- (2008), “Book Notes. Neoplatonism”, <i>Phronesis</i> 53 (4), pp. 433-448.</p> <p>----- (2009), “Book Notes. Neoplatonism”, <i>Phronesis</i> 54 (4/5), pp. 423-439</p> <p>Rüdiger Arnzen (2013), “Proclus on Plato’s <i>Timaeus</i> 89e3-90c7”, <i>Arabic Sciences and Philosophy</i> 23, pp. 1-45.</p> <p>Francisco Bertelloni (2005), “Algunas reinterpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval”, <i>Cad. Hist. Fil. Ci.</i> 15 (2), pp. 343-371.</p> <p>Rémi Brague (1997), “La philosophie dans la <i>Théologie d’Aristote</i>. Pour un inventaire”, <i>Documenti e Studi della Tradizione Filosofica Medievale</i> 8, pp. 365-387.</p> <p>Leo Catana (2013), “The Origin of the Division between Middle Platonism and Neoplatonism”, <i>Apeiron</i> 46 (2), pp. 166-200.</p> <p>Germana Chemi (2014), “Il Monobiblon di Proclo sull’immortalità dell’anima. Atene, Ctesifonte, Corbie, Bagdad: secoli V-X”, <i>Studia graeco-arabica. The Journal of the Project Greek into Arabic. Philosophical Concepts and Linguistic Bridges</i>, European Research Council Advanced Grant 249431 4, pp. 125-143.</p> <p>William J. Courteney (1973), “The Critique on Natural Causes in the Mutakallimūn and Nominalism”, <i>Harvard Theological Review</i> 66, pp. 77-94.</p> <p>Hans Daiber (1991), “Nestorians of 9<sup>th</sup> century Iraq as a source of Greek, Syriac and Arabic. A survey of some unexploited sources”, <i>Aram Oxford</i> 3 (1-2), pp. 45-52.</p> <p>Cristina D’Ancona (1989), “Le fonti e la struttura del <i>Liber de Causis</i>”, <i>Medioevo. Rivista di storia della</i></p>



- filosofia medievale* 15, pp. 1-38.
- (1997), "Divine and Human Knowledge in the *Plotiniana Arabica*", en: J. J. Cleary (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven University Press: Leuven, pp. 419-492.
- (1997), "Separation and the Forms: A Plotinian Approach", *American Catholic Philosophical Quarterly* 71 (3), pp. 367-403.
- (1997-1998), "Le Livre des Causes: structure, antécédents, histoire littéraire", *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses* 106, pp. 423-433.
- (2000), "*Causa prima superior est omni narratione*. Il tema delle *ṣifāt Allāh* nel primo neoplatonismo arabo", *Oriente Moderno* 19 (80), pp. 519-555.
- (2001), "Pseudo-*Theology of Aristotle*, Chapter I: Structure and Composition", *Oriens* 36, pp. 78-112.
- (2008), "Man's Conjunction with Intellect: A Neoplatonic source of Western Muslim Philosophy", *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 8, pp. 57-89.
- (2011), "Platonic and Neoplatonic Terminology for Being in Arabic Translation", *Studia graeco-arabica*. The Journal of the Project Greek into Arabic. Philosophical Concepts and Linguistic Bridges, European Research Council Advanced Grant 249431 1, pp. 23-45.
- Marco Di Branco (2013), "Ismailiti a Bisanzio. Immagini e presenze", *Studia graeco-arabica*. The Journal of the Project Greek into Arabic. Philosophical Concepts and Linguistic Bridges, European Research Council Advanced Grant 249431 3, pp. 105-120.
- (2014), "The Perfect King and his Philosophers. Politics, Religion and Graeco-Arabic Philosophy in Safavid Iran: the case of the *Uṭūlūgiyā*", *Studia graeco-arabica*. The Journal of the Project Greek into Arabic. Philosophical Concepts and Linguistic Bridges, European Research Council Advanced Grant 249431 4, pp. 191-218.
- Gerhard Endress (1990), "The Defense of Reason: the Plea for Philosophy in the Religious Community", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 6, pp. 3-13.
- (1997), "L'Aristote Arabe. Réception, Autorité et Transformation du Premier Maître", *Medioevo. Rivista di Storia della Filosofia Medievale* XXIII, pp. 1-42.
- (2002), "The Language of Demonstration. Translating Science and the Formation of Terminology in Arabic Philosophy and Science", *Early Science and Medicine* 7 (3), pp. 231-254.
- Emma Gannagé (1998), "Alexandre d'Aphrodise In De generatione et corruptione apud Ḡabir b. Ḥayyān, K. al-Taṣrīf", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 9, pp. 35-86.
- Pilar Garrido-Clemente (2009), "El debate acerca del presunto influjo del Pseudo-Empédocles en el pensamiento de Ibn Masarra de Córdoba", *Revista Española de Filosofía Medieval* 16, pp. 23-34.
- Frank Griffel (2013), "On the Character, Content, and Authorship of *Itmām Tatimmat Ṣiwān al-ḥikma* and the Identity of the Author of *Muntaḥab Ṣiwān al-ḥikma*", *Journal of the American Oriental Society* 133 (1), pp. 1-20.
- Dimitri Gutas (1999), "The 'Alexandria to Baghdad' Complex of Narratives. A Contribution to the Study of Philosophical and Medieval Historiography among the Arabs", *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 10, pp. 155-193.
- Rotraud Hansberger (2011), "Plotinus Arabus Rides Again", *Arabic Sciences and Philosophy* 21, pp. 57-84.
- Ahmed Hasnawi (1997), "Deux textes en arabe sur les preuves platoniciennes de l'immortalité de l'âme", *Medioevo* 23, pp. 395-408.
- Henri Huggonard-Roche (1994), "Les traductions syriaques de l'Isagogue de Porphyre et la constitution du corpus syriaque de logique", *Revue d'histoire des textes* 24, pp. 293-312.
- (1997a), "Les Catégories d'Aristote comme introduction à la philosophie dans un commentaire syriaque de Sergius de Resh'aynā", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 8, pp. 339-363.
- (2001), "L'intermédiaire syriaque dans la transmission de la philosophie grecque à l'arabe: le cas de l'Organon d'Aristote", *Arabic Sciences and Philosophy* I, pp. 187-209.
- Damien Janos (2009), "Al-Fārābī, Creation ex nihilo, and the Cosmological Doctrine of K. al-Jam' and Jawābāt", *Journal of the American Oriental Society* 129 (1), pp. 1-17.
- Jean Jolivet (1979), "Pour le dossier du Proclus arabe: al-Kindī et la Théologie Platonicienne", *Studia Islamica* 49, pp. 55-75.
- Paul Krauss (1933), "Zu Ibn al-Muaffā", *Rivista degli Studi Orientali* 14, pp. 1-20.
- Bernard Lewin (1957), "Job d'Edesse et son livre des trésors. Contribution à l'étude de ses sources", *Orientalia Suecana* 6, pp. 21-30.
- Dana Miller (1993), "George, Bishop of the Arab Tribes, On True Philosophy", *Aram* 5, pp. 303-320.
- Ian R. Netton (2012), "Exitus and Reditus: Towards a New Islamic Neoplatonic Paradigm", *Sacred Web: A Journal of Tradition and Modernity* 29, pp. 65-82.
- Shlomo Pines (1954), "La Longue Recension de la *Théologie d'Aristote* dans ses rapports avec la doctrine ismaélienne", *Revue des études islamiques* 22, pp. 7-20. [Repr. en : Shlomo Pines (1996), *The Collected Works of Shlomo*

Pines. *Studies in the History of Arabic Philosophy*, The Magnes Press, Jerusalem, pp. 390-403.]

----- (1975), "Aristotle's *Politics* in Arabic Philosophy", *Israel Oriental Studies* 5, pp. 150-160.

Enrique Ángel Ramos Jurado (2005), "La teoría política en el neoplatonismo", *Habis* 36, pp. 423-442.

Franz Rosenthal (1940), "On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World", *Islamic Culture* 14, pp. 387-422.

Luciano Rubio (1989), "El neoplatonismo de la "Teología" del Pseudo-Aristóteles y su proyección en la Edad Media", *La Ciudad de Dios* 202, pp. 62-68.

María I. Santa Cruz (2000), "Platón y el Neplatonismo", en: J. J. E. Gracia (ed.), *Concepciones de la Metafísica*, Trotta: Madrid, pp. 27-49.

María I. Santa Cruz y María I. Crespo (2007), "Estudio Preliminar. Plotino: de la filosofía a la mística", en: María I. Santa Cruz y María I. Crespo (eds.), *Plotino. Enéadas. Textos esenciales*, Colihue: Buenos Aires, pp. VII-CXVIII.

James V. Schall (1985), "Plotinus and Political Philosophy", *Gregorianum* 66 (4), pp. 687-707

Samuel M. Stern (1960-1961), "Ibn Ḥasdāy's Neoplatonist. A Neoplatonic Treatise and its influence on the Arabic and Hebrew versions of the *Theology of Aristotle*", *Oriens* 13-14, pp. 58-120.

David C. Schindler (2005). "What's the Difference? On the Metaphysics of Participation in a Christian Context", *The Saint Anselm Journal* 3 (1), pp. 1-27.

Richard C. Taylor (1998), "Aquinas, the Plotiniana Arabica and the Metaphysics of Being and Actuality", *Journal of the History of Ideas* 59, pp. 241-264.

Alexander Treiger (2005), "New Evidence on the Arabic Versions of the *Corpus Dionysiacum*", *Le Muséon* 118 (3-4), pp. 219-240.

----- (2007), "The Arabic Version of Pseudo-Dionysius the Areopagite's "Mystical Theology". Chapter 1: Introduction, Critical Edition and Translation", *Le Muséon* (3-4), pp. 365-393.

Alexander Treiger (2007), "Andre Iakovleïč Borisov (1903-1942) and his Studies of Medieval Arabic Philosophy", *Arabic Sciences and Philosophy* 17, pp. 159-195.

George J. Tomeh (1952), "Climax of a Philosophical Conflict in Islam", *The Muslim World* 42, pp. 172-189.

Paul E. Walker, "Platonisms in Islamic Philosophy", *Studia Islamica* 79, pp. 5-25.

#### Libros y capítulos de libros

Marie-Thérèse d'Alverny (1959), "Anniyya-Anitas", en: E. Gilson (ed.), *Mélanges offerts a Étienne Gilson*, Pontifical Institute: Toronto, pp. 59-91.

Peter Adamson (2002), *The Arabic Plotinus. A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*, Duckworth: London.

----- (2005), "Al-Kindī and the reception of Greek philosophy", en: P. Adamson y Ch. Taylor, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press: Cambridge, pp. 32-51

----- (2005), "Introduction", en: P. Adamson y Ch. Taylor, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press: Cambridge, pp. 1-9.

----- (2007), *Al-Kindī*, Oxford University Press: Oxford-NYC.

----- (2007), "The Kindian Tradition. The Structure of Philosophy in Arabic Neoplatonism", en: C. D'Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Brill: Leiden, pp. 351-370.

Sara Ahbel-Rappe (2006), "Plato's Influence on Jewish, Christian and Islamic Philosophy", en: H. H. Benson (ed.), *A Companion to Plato*, Blackwell: Malden-Oxford, pp. 434-451.

Manuel Alonso Alonso (2000), "El 'Liber de Causis'", en: F. Sezgin (ed.), *Proclus Arabus and the Liber de causis (Kitāb al-īdāh fī al-khayr al-mahḍ): Texts and Studies. Texts and Studies Collected and Reprinted*, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University: Frankfurt am Main, pp. 141-167.

Shabbūr Akhtar (2008), "The possibility of a philosophy in Islam", en: S. H. Naṣr y O. Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, Routledge: London-NYC, pp. 89-104.

Georges C. Anawati (1956), "Prolégomènes à une nouvelle édition du *De Causis* árabe (*Kitāb al-khayr al-mahḍ*)", en: *Mélanges Louis Massignon*, vol. II, Institut Français de Damas: Damas, pp. 73-110.

Maroun Aouad (1989), "La *Theologie d'Aristote* et autres textes du Plotinus Arabus", en: Richard Goulet (ed.) *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Éditions du CNRS, Paris, pp. 541-90.

Rüdiger Arnzen (2011), *Platonische Ideen in der arabischen Philosophie Texte und Materialien zur Begriffsgeschichte von šuwar aḫlātūniyya und muthul aḫlātūniyya*, De Gruyter: Berlin-Boston.

'Abd al-Raḥmān Badawī (1968), *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, J : Vrin: Paris

----- (1978) (ed.), *Aristū 'Inda al-'Arab*, Wikālat al-maṭbū'āt: Kuwait

Anton Baumstart (2000), "Zur Vorgeschichte der arabischen 'Theologie Aristoteles'", en: F. Sezgin (ed.), *Plotinus Arabus and the Theology of Aristotle. Texts and Studies Collected and Reprinted*, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University: Frankfurt am Main, pp. 49-53.

- Henri Bédoret (2000), "L'auteur et le traducteur du Liber de Causis", en: F. Sezgin (ed.), *Proclus Arabus and the Liber de causis (Kitāb al-īdāh fī al-khayr al-mahd): Texts and Studies. Texts and Studies Collected and Reprinted*, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University: Frankfurt am Main, pp. 125-139.
- Stanley M. Burstein (1988), "The Greek Tradition from Alexander to the End of Antiquity", en: C. G. Thomas (ed.), *Paths from Ancient Greece*, E. J. Brill: Leiden, pp. 27-50.
- Andrej J. Borisov (2000), "Arabskij original latinskoj versii tak nazyvaemoj Teologii Aristotelka", en: F. Sezgin (ed.), *Plotinus Arabus and the Theology of Aristotle. Texts and Studies Collected and Reprinted*, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, Frankfurt am Main, pp. 55-70.
- Rémi Brague y Gad Freudenthal (2005), "Ni Empédocle ni Ploten: pour le dossier du pseudo-Empédocle arabe", en: M. Dixsaut (ed.), *Agonistes. Essays in Honour of Denis O'Brien*, Aldershot-Burlington: Ashgate, pp. 267-283.
- Sebastian Brock (1982), "From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning", en: N. G. Garsoïan, T. F. Mathews y R. W. Thomson (eds.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Dumbarton Oaks, Center for Byzantine Studies, Trustees for Harvard University: Washington DC.
- (2007), "A Syriac Intermediary for the Arabic Theology of Aristotle? In Search of a Chimera", en: C. D'Ancona, *The Libraries of the Neoplatonists*, Brill, Leiden-Boston, pp. 293-306.
- David B. Burrell (1990), "Creation or Emanation: Two Paradigms of Reason", en: D. B. Burrell y B. McGinn (eds.), *God and Creation. An Ecumenical Symposium*, University of Notre Dame Press: Notre Dame, pp. 27-37.
- Guglielmo Cavallo (2007), "Qualche riflessione sulla 'collezione filosofica'", en: C. D'Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Brill: Leiden, pp. 155-166.
- Claudia D'Amico (2008), "Introducción General", en: C. D'Amico, *Todo y nada de todo. Selección de textos del neoplatonismo latino medieval*, Winograd: Buenos Aires, pp. 13-31.
- Cristina D'Ancona (1993), "Il tema della 'docta ignorantia' nel neoplatonismo arabo. Un contributo all'analisi delle fonti di 'Teologia di Aristotele, *mimār* II", en: G. Piaia (ed.), *Concordia Discors: Studi offerti a Giovanni Santinello*, Antenore, Padova, pp. 3-22.
- (1995), "Sources et structure du *Liber de Causis*", en: C. D'Ancona, *Recherches sur le Liber de Causis*, J. Vrin: Paris, pp. 23-52.
- (1995), "Esse quod est supra eternitatem. La cause première, l'être et l'éternité dans le *Liber de Causis* et dans ses sources", en: C. D'Ancona, *Recherches sur le Liber de Causis*, J. Vrin: Paris, pp. 53-72.
- (1995), "La doctrine de la creation 'mediante intelligentia' dans le *Liber de Causis* et dans ses sources", en: C. D'Ancona, *Recherches sur le Liber de Causis*, J. Vrin: Paris, pp. 73-95.
- (1995), "*Cause prime non est yliathim. Liber de Causis*, prop. 8[9]: le fonti e la dottrina", en: C. D'Ancona, *Recherches sur le Liber de Causis*, J. Vrin: Paris, pp. 97-119.
- (1995), "La doctrina néoplatonicienne de l'être entre l'Antiquité Tardive et le Moyen Âge. Le *Liber de Causis* par rapport à ses sources", en: C. D'Ancona, *Recherches sur le Liber de Causis*, J. Vrin: Paris, pp. 121-154.
- (1995), "Al-Kindī et l'auteur du *Liber de Causis*", en: C. D'Ancona, *Recherches sur le Liber de Causis*, J. Vrin: Paris, pp. 155-194.
- (1996), "Plotinus and later Platonic philosophers on the causality of the First Principle", en: L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press: Cambridge, pp. 356-385.
- (1997), "Divine and Human Knowledge in the Plotiniana Arabica", en: J. L. Cleary (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven University Press: Leuven, pp. 419-442.
- (1999), "La notion de 'cause' dans les textes Néoplatoniciens arabes", en: C. D'Ancona, C. Chiesa y L. Freuler (eds.), *Métaphysiques Médiévales. Études en l'honneur d'Andre de Muralt*, Revue de Théologie et de Philosophie: Leuven, pp. 47-68.
- (2000), "La Doctrine des Principes: Syrianus comme source textuelle et doctrinale de Proclus, Ière partie: Histoire du problème", en: A. Ph. Segonds y C. Steel (eds.), *Proclus et la théologie platonicienne. Actes du Colloque international de Louvain (13-16 mai 1998) en l'honneur de H. D. Saffrey et I. G. Westerink*, Leuven University Press-Les Belles Lettres: Leuven-Paris, pp. 189-225.
- (2000), "L'influence du vocabulaire arabe: causa prima est esse tantum", en: J. Hamesse y C. Steel (eds.), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve et Leuven 12-14 septembre 1998 organisé par la Société internationale pour l'étude de la Philosophie Médiévale*, Brepols: Turnhout, pp. 55-57.
- (2002), "Proclus, Denys, le Liber de Causis et la science divine", en: O. Boulnois, J. Schmutz y J.-L. Solère (eds.), *Le contemplateur et les idées. Modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIII<sup>e</sup> siècle*, J. Vrin: Paris, pp. 19-44.
- (2004), "The Greek Sage, the Pseudo-Theology of Aristotle and the Arabic Plotinus", en: R. Arnzen y J. Tjielmann (eds.), *Words. Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea. Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science dedicated to Gerhard Endress on*

- his sixty-fifth Birthday, Peeters: Leuven, pp. 159-176.
- (2006), "Greek into Arabic: Neoplatonism in translation", en: P. Adamson y Ch. Taylor, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press: Cambridge, pp. 10-31.
- (2008), "Man's Conjunction with Intellect: A Neoplatonic Source of Western Muslim Philosophy", *Proceedings of the the Israel Academy of Sciences and Humanities* 8 (4), pp. 57-89.
- (2010), "The Origins of Islamic Philosophy", en: L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity. Volume II*, Cambridge University Press: Cambridge-NYC, pp. 869-893.
- (2011), "The Topic of the 'Harmony Between Plato and Aristotle': Some Examples in Early Arabic Philosophy", en: A. Speer y L. Wegener (eds.), *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, De Gruyter: Berlin-NYC, pp. 379-405.
- (2011), "La teologia neoplatonica di 'Aristotele' e gli inizi della filosofia arabo-musulmana", en: U. Rudolph y R. Goulet (eds), *Entre Orient et Occident: la philosophie et la science gréco-romaines*, Fondation Hardt: Vandoeuvres, pp. 135-95.
- (2011), "Plotinus. Arabic", en: H. Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, Springer Science-Business media B. V., pp. 1030-1038.
- (1996), *La Casa della sapienza. La trasmissione della metafisica greca e la formazione della filosofia arabe*, Guerini e Associati: Napoli.
- (2005), "La filosofia della tarda antichità e la formazione della «falsafa»", en: C. D'Ancona, *Storia della filosofia nell'Islam medievale. Volume primo*, Piccola Biblioteca Einaudi: Torino, pp. 5-47.
- Cristina D'Ancona y Richard C. Taylor (2003), *Liber de causis*, en: R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques. Supplément*, Éditions du CNRS: Paris, pp. 599-647.
- Daniel De Smet (1998), *Empedocles Arabus. Une lecture néoplatonicienne tardive*, Brepols: Brussels.
- (2011), "L'héritage de Platon et the Pythagore: la "voie diffuse" de sa transmission en terre d'Islam", en: R. Goulet y U. Rudolph (eds.), *Entre Orient et Occident: la philosophie et la science gréco-romaines dans le monde arabe*, Vandoeuvres: Genève, pp. 87-133.
- Friedrich Dieterici (2000), "Die Theologie des Aristoteles", en: F. Sezgin (ed.), *Plotinus Arabus and the Theology of Aristotle. Texts and Studies Collected and Reprinted*, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University: Frankfurt am Main, pp. 13-21.
- (2000), "Über die sogenannte Theologie des Aristoteles bei den Arabern", en: F. Sezgin (ed.), *Plotinus Arabus and the Theology of Aristotle. Texts and Studies Collected and Reprinted*, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University: Frankfurt am Main, pp. 23-31.
- Jean Doresse (2000), "Les sources du Liber de Causis", en: F. Sezgin (ed.), *Proclus Arabus and the Liber de causis (Kitāb al-īdāh fī al-khayr al-mahd): Texts and Studies. Texts and Studies Collected and Reprinted*, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University: Frankfurt am Main, pp. 208-211.
- Eric R. Dodds (1973), "Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus", en: R. Dodds (ed.), *The Ancient Concept of Progress And Other Essays on Greek Literature and Belief*, Clarendon Press: Oxford.
- Abdelali Elamrani-Jamal y Henri Hugonnard-Roche (1989), "Aristote: l'Organon. Tradition syriaque et arabe", en: R. Goulet (1994), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Tome I, Editions CNRS: Paris, pp. 502-528.
- Gerhard Endress (1987), "Die wissenschaftliche Literatur", en: H. Gätje (ed.), *Grundriss der arabischen Philologie*, Vol. II, Dr. L. Reichert: Wiesbaden, pp. 24-61.
- (1992), "Die wissenschaftliche Literatur", in en: H. Gätje (ed.), *Grundriss der arabischen Philologie*, Vol. III, Dr. L. Reichert: Wiesbaden, pp. 3-152.
- (1997a), "L'Aristote arabe. Réception, autorité et transformation du Premier Maître", *Medioevo* 23, pp. 1-42.
- (1997b), "The Circle of al-Kindi. Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy", en: G. Endress y R. Kruk (eds.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences dedicated to H. J. Drossaart Lulofs on his ninetieth birthday*, CNWS Research: Leiden, pp. 43-76
- (2000), *The new and improved Platonic Theology: Proclus Arabus and Arabic Islamic Philosophy*, en: A. P. Segonds y C. Steel (eds.) *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Belles Lettres: Leuven-Paris, pp. 553-570.
- Michel Fattal (2000), "Posterité médiévale arabe du logos plotinien dans la pseudo-Théologie d'Aristote", en: M. Fattal, *Études sur Plotin*, L'Harmattan-L'Harmatan Inc: Paris-Montréal, pp. 217-252.
- Maria Feigl (2000), "Albert der Große und die arabische Philosophie: Eine Studie zu den Quellen seines Kommentars zum Liber de Causis", en: F. Sezgin (ed.), *Proclus Arabus and the Liber de causis (Kitāb al-īdāh fī al-khayr al-mahd): Texts and Studies. Texts and Studies Collected and Reprinted*, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University: Frankfurt am Main, pp. 213-231.
- Paul Fenton (1986), "The Arabic and Hebrew Versions of the *Theology of Aristotle*", en: J. Kraye, W. F. Ryan y C. B. Schmitt (eds.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The 'Theology' and Other Texts*, Warburg Institute: London, pp. 241-264.

- Garth Fowden (2008), "Pseudo Aristotelian Politics and Theology in Universal Islam", en: S. M. R. Darbandi y A. Zournatzi, *Ancient Greece and Ancient Iran. Cross-cultural Encounters*, 1<sup>st</sup> International Conference Athens, 11-13 November 2006, National Hellenic Research Foundation, Athens. [Repr. in P. F. Bang y d. Kolodziejczyk (eds.) (2012), *A Comparative Approach to Imperial Culture and Representation in Eurasian History*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 130-148.]
- Richard M. Frank (2005), "The origin of the Arabic philosophical term 'annīya'", en: D. Gutas (ed.), *Philosophy, Theology and Mysticism in Medieval Islam. Texts and Studies on the Development and History of Kalām. Vol. 1*, Ashgate: Aldershot, pp. 181-201.
- Francesco Gabrielo (2000), "Plotino e Porfirio in un eresiografo musulmano", en: F. Sezgin (ed.), *Plotinus Arabus and the Theology of Aristotle. Texts and Studies Collected and Reprinted*, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University: Frankfurt am Main, pp. 172-202.
- Jesús de Garay Suárez-Llanos (2010), "La filosofía política de Proclo", en: P. Roche Arias (coord.), *El pensamiento político en la Edad Media*, Fundación Ramón Areces: Madrid, pp. 423-435.
- Richard Goulet (2007), "La conservation et la transmission des textes philosophiques grecs", en: C. D'Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Brill: Leiden, pp. 29-62.
- Pierre Hadot (1971), "Introduction", en: P. Hadot y P. M. Schuhl, *Le néoplatonisme: actes du colloque international organisé à Royaumont 9-13 juin 1969*, Éditions du CNRS: Paris, pp. 285-286.
- Christel Hein (1985), *Definition Und Einteilung der Philosophie von der Spätantiken Einleitungsliteratur Zur Arabischen Enzyklopädie*, Frankfurt am Main-Bern-NYC.
- Rafael Ramón Guerrero (2005), "¿Docta ignorancia en el neoplatonismo árabe?", en: J. M. Machetta y C. D'Amico (eds.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Biblos: Buenos Aires, pp. 67-84.
- Dimitri Gutas (1985), "The Starting Point of Philosophical Studies in Alexandrian and Arabic Aristotelianism", en: W. W. Fortenbaugh, *Theophrastus of Eresus: On his Life and Work*, Transaction: New Brunswick NJ, pp. 63-102.
- (1994), "Pre-Plotinian Philosophy in Arabic (Other than Platonism and Aristotelianism): a Review of the Sources", en: W. Haase y H. Temporini (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Part II (Principat), vol. 36 (7), W. de Gruyter: NYC, pp. 4939-4973.
- (1998), *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad in Early 'Abbāsī Society (2<sup>nd</sup>-4<sup>th</sup>/8<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> centuries)*, Routledge: London.
- (2001), "Filosofía griega, filosofía árabe", en: S. Settis (ed.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, Einaudi: Torino, pp. 767-796.
- (2007), "The Text of the Arabic Plotinus. Prolegomena to a Critical Edition", en: C. D'Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Brill, Leiden, pp. 371-384.
- Daniel B. Haneberg (2000), "Theologie des Aristoteles", en: F. Sezgin (ed.), *Plotinus Arabus and the Theology of Aristotle. Texts and Studies Collected and Reprinted*, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University: Frankfurt am Main, pp. 1-11.
- (2000), "Über die neuplatonische Schrift von den Ursachen (Liber de Causis)", en: F. Sezgin (ed.), *Proclus Arabus and the Liber de causis (Kitāb al-īdāh fī al-khayr al-mahd): Texts and Studies. Texts and Studies Collected and Reprinted*, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University: Frankfurt am Main, pp. 1-29.
- Colin Hall (2009), "Political Ontology", en: R. E. Goodin (ed.), *The Oxford Handbook of Political Science*, Oxford: Oxford-NYC, 460-477.
- Dean Hammer (2009), "What is Politics in the Ancient World", en: Ryan K. Balot (ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Wiley-Blackwell: Malden-Oxford, pp. 20-36.
- Willy Harner (1957), "Quand et comment s'est arrêté l'essor de la culture scientifique dans l'Islam?", en: *Classicisme et Déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Besson-Chantermerle: Paris, pp. 319-337.
- Paul Henry (2000), "Vers la reconstitution de l'enseignement oral de Plotin", en: F. Sezgin (ed.), *Plotinus Arabus and the Theology of Aristotle. Texts and Studies Collected and Reprinted*, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University: Frankfurt am Main, pp. 72-104.
- Philippe Hoffmann (1994), "Damascius", en: R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Tome II, Editions CNRS: Paris, pp. 541-593.
- (2007), "Les bibliothèques philosophiques d'après le témoignage de la littérature néoplatonicienne des V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles", en: C. D'Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Brill: Leiden, pp. 135-154.
- Henri Hugonard-Roche (1997b), "Note sur Sergius de Resh'aynā, traducteur du grec en syriaque et commentateur d'Aristote", en: G. Endress y R. Kruk (eds.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Research School CNWS: Leiden, pp. 121-143.
- David Kaufmann (2000), "Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute", en: F. Sezgin (ed.), *Proclus Arabus and the Liber de causis (Kitāb al-īdāh fī al-khayr al-mahd): Texts and Studies. Texts and Studies Collected and Reprinted*, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University: Frankfurt am

Main, pp. 55-75.

Paul Kraus (1942), "Jabir ibn Hayyān", *Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam: Jabir et la science grecque*, Les Belles Lettres: Cairo, pp. 319-339.

----- (2000), "Un fragment prétend de la recension d'Eustochius des oeuvres de Plotino", en: F. Sezgin (ed.), *Plotinus Arabus and the Theology of Aristotle. Texts and Studies Collected and Reprinted*, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University: Frankfurt am Main, pp. 127-138.

----- (2000), "Plotin chez les arabes. Remarques sur un nouveau fragment de la paraphrase arabes des Énéades", en: F. Sezgin (ed.), *Plotinus Arabus and the Theology of Aristotle. Texts and Studies Collected and Reprinted*, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University: Frankfurt am Main, pp. 139-170.

Wilhelm Kutsch (2000), "Ein arabisches Bruchstück aus Porphyrios (?) Peri psychēs un die Frage des Verfassers der 'Theologie des Aristoteles'", en: F. Sezgin (ed.), *Plotinus Arabus and the Theology of Aristotle. Texts and Studies Collected and Reprinted*, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University: Frankfurt am Main, pp. 219-241.

Henri Laoust (1965), *Les schismes dans l'Islam*, Payot: Paris.

Joep Lameer (1997), "From Alexandria to Baghdad: Reflections on the Genesis of a Problematical Tradition", en: G. Endress y R. Kruk (eds.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Research School CNWS: Leiden, pp. 181-191.

Bernhard Lewin (2000), "Notes sur un texte de Proclus en traduction arabe", en: F. Sezgin (ed.), *Proclus Arabus and the Liber de causis (Kitāb al-īdāh fī al-khayr al-mahd): Texts and Studies. Texts and Studies Collected and Reprinted*, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University: Frankfurt am Main, pp. 337-344.

Silvia Magnavacca (2005), *Léxico técnica de filosofía medieval*, Miño y Dávila, Buenos Aires.

Muhsin Mahdī (1991), "Philosophy and Political Thought: Reflections and Comparisons", *Arabic Sciences and Philosophy* 1, pp. 9-29.

Bert Mariën (2000), "Études plotiniennes. I. La tradition orientale de Plotin", en: F. Sezgin (ed.), *Plotinus Arabus and the Theology of Aristotle. Texts and Studies Collected and Reprinted*, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University: Frankfurt am Main, pp. 204-217.

Paul Merlan (1960), *From Platonism to Neoplatonism*, Martinus Nijhoff: The Hague.

Max Meyerhof (1930), "Von Alexandrien nach Bagdad: Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern", *Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse*, pp. 389-429.

Parviz Morewedge (1992), "The Neoplatonic Structure of Some Islamic Mystical Doctrines", en: P. Morewedge (ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought*, State University of New York Press: NYC, pp. 51-75.

Rocco Murari (2000), "Il 'De Causis' e la sua fortuna nel Medio Evo. Contributo allo studio delle fonti dantesche", en: F. Sezgin (ed.), *Proclus Arabus and the Liber de causis (Kitāb al-īdāh fī al-khayr al-mahd): Texts and Studies. Texts and Studies Collected and Reprinted*, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University: Frankfurt am Main, pp. 76-95

Dominique J. O'Meara (2003), *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Clarendon Press: Oxford.

Margaret M. Miles (1999), *Plotinus on Body and Beauty: Society, Philosophy, and Religion in Third Century Rome*, Blackwell: Cambridge.

Robin Osborne (2009), "The Religious Contexts of Ancient Political Thought", en: Ryan K. Balot (ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Wiley-Blackwell: Malden-Oxford, pp. 118-130.

Asger Ousager (2005), *Plotinus on Selfhood, Freedom and Politics*, Aarhus University Press, Aarhus.

Francis E. Peters (1968), *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*, New York University Press: NYC.

Shlomo Pines (1977), "Philosophy", en: P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, B. Lewis (eds.), *The Cambridge History of Islam*, Cambridge University Press: Cambridge, pp. 780-823.

----- (2000), "Une version arabe de trois propositions de la Stoicheiosis Theologike de Proclus", en: F. Sezgin (ed.), *Proclus Arabus and the Liber de causis (Kitāb al-īdāh fī al-khayr al-mahd): Texts and Studies. Texts and Studies Collected and Reprinted*, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University: Frankfurt am Main, pp. 327-335

F. Pelster (2000), "Beiträge zur Aristotelesbenutzung Alberts des Großen. 3 Der Verfasser des Liber de Causis", en: F. Sezgin (ed.), *Proclus Arabus and the Liber de causis (Kitāb al-īdāh fī al-khayr al-mahd): Texts and Studies. Texts and Studies Collected and Reprinted*, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University: Frankfurt am Main, pp. 118-123.

Franz Rosenthal (1992), *The Classical Heritage in Islam*, Routledge: London-NYC.

Michel Tardieu (1994), "Chosroès", en: R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Tome II, Editions CNRS: Paris, pp. 309-318.

<p>Javier Teixidor (2001), <i>Storia della scienza</i>, Vol IV, Sez. I, <i>La scienza siriana</i>, Istituto della Enciclopedia Italiana: Roma.</p> <p>Richard C. Taylor (1992), "A Critical Analysis of the Structure of the <i>Kalām fī mahd al-khair</i>", en: P. Morewedge (ed.), <i>Neoplatonism and Islamic Thought</i>, State University of New York Press: NYC, pp. 11-32.</p> <p>ʿAbd al-Hāmid Sabra (1996), "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement", en: F. Jamil Ragep, S. P. Ragep y S. Livesey (eds.), <i>Tradition, Transmission, Transformation. Proceedings of Two Conferences on Pre-Modern Science held at the University of Oklahoma</i>, E. J. Brill: Leiden-NYC-Köln, pp. 3-27.</p> <p>Constantin Sauter (2000), "Dante un der Liber de Causis", en: F. Sezgin (ed.), <i>Proclus Arabus and the Liber de causis (Kitāb al-īdāh fī al-khayr al-mahd): Texts and Studies. Texts and Studies Collected and Reprinted</i>, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University: Frankfurt am Main, pp. 97-116.</p> <p>Fuat Sezgin (1974), <i>Geschichte des Arabischen Schrifttums</i>, vol. V, E. J. Brill: Leiden.</p> <p>Yegane Shayegan (2008), "The Transmission of Greek Philosophy to the Islamic World", en: S. H. Naşr y O. Leaman (eds.), <i>History of Islamic Philosophy</i>, Routledge: London-NYC, pp. 89-104.</p> <p>Hans-Rudolf Schwyzer (2000), "Die pseudoaristotelische Theologie und die Plotin-Ausgabe des Porphyrios", en: F. Sezgin (ed.), <i>Plotinus Arabus and the Theology of Aristotle. Texts and Studies Collected and Reprinted</i>, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University: Frankfurt am Main, pp. 106-125.</p> <p>Jacques Schlanger (1968), <i>La philosophie de Salomon Ibn Gabirol</i>, E. J. Brill: Leiden, 1968.</p> <p>Moritz Steinschneider (2000), "Liber de Causis", en: F. Sezgin (ed.), <i>Proclus Arabus and the Liber de causis (Kitāb al-īdāh fī al-khayr al-mahd): Texts and Studies. Texts and Studies Collected and Reprinted</i>, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University: Frankfurt am Main, pp. 30-33.</p> <p>Samuel M. Stern (2000), "Ibn Hasday's Neoplatonism. A Neoplatonic Treatise and its Influence on Isaac Israeli and the Longer Version of the Theology of Aristotle", en: F. Sezgin (ed.), <i>Plotinus Arabus and the Theology of Aristotle. Texts and Studies Collected and Reprinted</i>, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University: Frankfurt am Main, pp. 258-320</p> <p>Richard Walzer (1962a), "On the Legacy of the Classics in the Islamic World", en: R. Walzer, <i>Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy</i>, Harvard University Press: Cambridge, pp. 29-37.</p> <p>Richard Walzer (1962b), "Islamic Philosophy", en: R. Walzer, <i>Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy</i>, Harvard University Press: Cambridge, pp. 1-28.</p> <p>Richard Walzer (1962c), "Platonism in Islamic Philosophy", en: R. Walzer, <i>Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy</i>, Harvard University Press: Cambridge, pp. 236-252.</p> <p>Richard T. Wallis (1995), <i>Neoplatonism</i>, Hackett Publishing Co.: Indianapolis-Cambridge.</p> <p>John William Watt (2005), "The Strategy of the Baghdad Philosophers. The Aristotelian Tradition as Common Motif in Christian and Islamic Thought", en: J. J. Ginkel, H. L. Murre Van den Berg and T. M. Van Lint (eds.) (2005), <i>Redefining Christian Identity. Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam</i>, Peters: Leuven pp. 151-165.</p> <p>Laura Westra (1992), "Self-Knowing in Plato, Plotinus and Avicenna", en: P. Morewedge (ed.), <i>Neoplatonism and Islamic Thought</i>, State University of New York Press: NYC, pp. 89-110.</p> <p>Moḥammed Ábed Yabri (2001), "Los árabes ante la tradición", en: M. A. Yabri, <i>El pensamiento filosófico árabe. AlFārābī, Avicenna, Avempace, Averroes, Abenjalidún. Lectures contemporáneas</i>, Trotta: Madrid, pp. 19-73.</p> <p>Franz Zimmermann (1986), "The Origins of the So Called <i>Theology of Aristotle</i>", en: Kraye et al. (eds.), <i>Warburg Institute Surveys and texts XI: Pseudo-Aristotle in the Middle Ages</i>, Warburg Institute, London, pp. 110-420.</p>
<p><u>Entradas enciclopédicas</u></p> <p>Charles E. Butterworth (2011), "Political Philosophy, Arabic", en: H. Lagerlund (ed.), <i>Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1000</i>, Springer: Heidelberg-London-NC, pp. 1047-1051.</p> <p>Nadja Germann (2011), "Ibn Sīnā, Abū ʿAlī (Avicenna)", en: H. Lagerlund (ed.), <i>Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1000</i>, Springer: Heidelberg-London-NC, pp. 515-522.</p> <p>Rupert John Kilcullen (2011), "Natural Law", en: H. Lagerlund (ed.), <i>Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1000</i>, Springer: Heidelberg-London-NC, pp. 831-839.</p> <p>Richard Walzer (1983), "Furfūriyūs", en: <i>EP<sup>2</sup></i>, vol. I, Brill: Leiden, pp. 948-949.</p> <p>----- (1986), "Buruklus", en: <i>EP<sup>2</sup></i>, vol. V, Brill: Leiden, pp. 1339-1340.</p>
<p><u>Tesis</u></p> <p>Von Nizar Samir Gara (2003), <i>Die Rezeption der Philosophie des Aristoteles im Islam als Beispiel die Rezeption der Seelenlehre des Aristoteles bei Ibn Sīnā's Buch (ʿIlm al-naḥs: Die Wissenschaft der Seele)</i>, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Akademischen Grades eines Dr. phil., vorgelegt der Philosophischen Fakultät, Seminar für Sprachen und</p>

Kulturen des Vorderen Orients, der Ruprecht–Karls–Universität Heidelberg.
<b><i>Shī'ah e Ismā'īliyyah</i></b>
<u>Artículos</u>
<p>Muhammad A. Amir-Moezzi (2001), "Fin du Temps et Retour à l'Origine (Aspects de l'Imāmologie duodécimaine VI)", in M. García-Arenal, <i>Mahdisme et Millénarisme en Islam</i>, Édisud: Aix-en-Provence, pp. 53-72.</p> <p>----- (2007), "Aspects de l'Imāmologie duodécimaine I: Remarques sur la divinité de l'Imām", <i>Studia Iranica</i> 25 (2), pp. 193-216.</p> <p>----- (2013), "The Silent Qur'ān and the Speaking Qur'ān: History and Scriptures through the Study of Some Ancient Texts", <i>Studia Islamica</i> 108, pp. 143-174.</p> <p>Ali Z. Alavije (2013), "A Survey of Ismaili Literature as Reflected in Persian and Arabic Contexts", <i>Asian Journal of Social Sciences &amp; Humanities</i> 2 (3), pp. 187-219.</p> <p>Khalil Andani (2016), "A Survey of Ismaili Studies, Part 1: Early Ismā'ilism and Fāṭimid Ismā'ilism", <i>Religion Compass</i> 10 (8), pp. 191-216.</p> <p>----- (2016), "A Survey of Ismaili Studies, Part 2: Post-Fāṭimid and Modern Ismā'ilism", <i>Religion Compass</i> 10 (11), pp. 269-282.</p> <p>Michael Brett (1994), "The Mīm, the 'Ayn, and the making of Ismā'ilism", <i>Bulletin of the School of Oriental and African Studies</i>, 57 (1), pp. 25-39.</p> <p>----- (1996), "The Realm of the Imām: The Fāṭimids in the Tenth Century", <i>Bulletin of the School of Oriental and African Studies</i>, 59 (3), pp. 431-449.</p> <p>Norman Calder (1979) "Judicial Authority in Imāmī Shī'ī Jurisprudence", <i>Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies</i> 6 (2), pp. 104-108.</p> <p>Simonetta Calderini (1993), "'Ālam al-dīn' in Ismā'ilism: World of Obedience or World of Immobility?", <i>Bulletin of the School of Oriental and African Studies</i>, 56 (3), pp. 456-469.</p> <p>Marius Canard (1942), "L'impérialisme des Fāṭimides et leur propagande", en: <i>Annales de l'Institut d'Études Orientales de l'Université d'Alger</i> VI, pp. 156-193.</p> <p>Cecilia C. Cavaleiro de Macedo (2008), "Influência Ismaili nos Batinis de Al-Andalus", <i>Revista de Estudios da Religião</i> 8, pp. 142-166.</p> <p>Lynda Clarke (2001), "The Shī'ī Construction of Taqlīd", <i>Journal of Islamic Studies</i> 12 (1), pp. 40-64.</p> <p>David Cook (2002), "Shī'ī Apocalyptic", en: D. Cook, <i>Studies in Muslim Apocalyptic</i>, The Darwin Press: Princeton, pp. 189-229.</p> <p>Henry Corbin (1957), "Sur le Douzième Imām", <i>La Table Ronde</i> 110, pp. 7-20.</p> <p>----- (1959), "L'imām caché et la renovation de l'homme en théologie Shī'ite", <i>Eranos Jahrbuch</i> 28, pp. 47-87.</p> <p>----- (1963), "Au pays de l'imām caché", <i>Eranos Jahrbuch</i> 32, pp. 31-87.</p> <p>----- (1977), "The Ismā'īlī Response to the Polemic of Ghazālī", in S. H. Naṣr (ed.), <i>Ismā'īlī Contributions to Islamic Culture</i>, Imperial Iranian Academy of Philosophy: Tehran, pp. 69-98.</p> <p>----- (1989), "Part One. Spiritual Body and Celestial Earth", en: H. Corbin, <i>Spiritual Body and Celestial Earth. From Mazdean Iran to Shī'ite Iran</i>, Princeton University Press: Princeton, pp. 3-105.</p> <p>----- (1994), <i>The Man of Light in Iranian Sufism</i>, Omega Publications: NYC.</p> <p>----- (1999), <i>Swedenborg and Esoteric Islam</i>, Swedenborgian Foundation: Pennsylvania.</p> <p>----- (2009), <i>Temple and Contemplation</i>, Routledge: London-NYC.</p> <p>Farhād Daftary (1993), "A Major Schism in the Early Ismā'īlī Movement", <i>Studia Islamica</i> 77, pp. 123-139.</p> <p>----- (1991), "The Earliest Ismā'īlīs", <i>Arabica</i> 38 (2), pp. 214-245.</p> <p>Daniel De Smet (2001), "La doctrine avicennienne des deux faces de l'âme et ses racines ismaéliennes", <i>Studia Islamica</i> 93, pp. 77-89.</p> <p>----- (2010), "Le Platon arabe et les Sabéens de Ḥarrān. La "voie diffuse" de la transmission du platonisme en terre d'Islam", <i>Res Antiquae</i> 7, pp. 63-76.</p> <p>----- (2011), "Philosophie grecque et religion musulmane: Aristote comme exégète du Coran selon la tradition Shī'ite ismaélienne", <i>Isḥrāq. Islamic Philosophy Yearbook</i> 2, pp. 344-363.</p> <p>----- (2011), "La Loi Spirituelle (<i>al-ṣarī'a al-rūḥāniyya</i>) druze selon Ḥamza b. 'Alī: textes canoniques et apocryphes", <i>Arabica</i> 58, pp. 100-127.</p> <p>----- (2011c), "The Risāla al-Mudḥhibā Attributed to al-Qāḍī al-Numān: Important Evidence for the Adoption of Neoplatonism by Fāṭimid Ismā'ilism at the Time of al-Mu'izz?", en: Omar Alī-de-Unzaga (ed.), <i>Fortresses of the Intellect: Ismaili and Other Islamic Studies in Honour of Farhād Daftary</i>, Institute of Ismaili Studies: London, pp. 309-341.</p> <p>Michael Ebstein (2010), "Secrecy in Ismā'īlī Tradition and in the Mystical Thought of Ibn al-'Arabī", <i>Journal Asiatique</i> 298 (2), pp. 303-343.</p>



- (2012), "The word of God and the divine will: Ismā'īlī traces in Andalusī mysticism", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 29, pp. 247-302.
- Maribel Fierro (1996), "On al-Fāṭimī and al-fāṭimiyyūn", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 20, pp. 130-161
- Ignác Goldziher (1909), "Neuplatonische und gnostische Elemente im Ḥadīṭ", *Zeitschrift für Assyriologie* 22, pp. 317-324.
- Emilio González Ferrín (2014), "El mesianismo proto-chií del primer islam", *ARYS* 12, pp. 435-480.
- Fâres Gillon (2012), "Une version ismaélienne de ḥadīṭs Imāmītes. Nouvelles perspectives sur le traité II du *Kitāb al-Kaṣf* attribué à Ḡa'far b. Mansūr al-Yaman (X<sup>e</sup> s.)", *Arabica* 59, pp. 484-509.
- Sumaiya Hamdani (2000), "The Dialect of Power: Sunni-Shī'ī Debates in Tenth-Century North Africa", *Studia Islamica* 90, pp. 5-21.
- Marshall G. S. Hodgson (1955), "How Did the Erly Shī'a become Sectarian", *Journal of the American Oriental Society* 75 (1), pp. 1-13.
- Christiaan S. Hurgronje (1886), "Der Mahdi", *Revue Coloniale Internationale* 1, pp. 25-59.
- Etan Kohleberg (1975), "Some Imāmī-Shī'ī Views on Taqiyya", *Journal of the American Oriental Society* 95 (3), pp. 395-402.
- (1979), "The term 'Rāfiḍa' in Imāmī Shī'ī Usage", *Journal of the American Oriental Society* 99 (4), pp. 677-679.
- (1983), "The evolution of the Shī'a", *The Jerusalem Quarterly* 27, pp. 109-126
- Ehud Krinis (2013), "Galut and Ḡhaybah: the exile of Israel and the occultation of the Shī'ī Imām-Messiah. A comparative study of Judah Halevi and early Imāmī-Shī'ī writers", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 40, pp. 245-299.
- Arzina R. Lalani (2000), *Early Shī'ī Thought. The teachings of Imām Muḥammad al-Bāqir*, I. B. Tauris: London.
- Leonard Lewisohn (2007), "Hierocosmic Intellect and Universal Soul in a Qaṣida by Nāṣir-i Khusraw", *Iran* 45, pp. 193-226.
- Wilfred Madelung (1959), "Fāṭimiden und Bahrainqarmāṭen", *Der Islam* 34, pp. 34-88.
- (1961), "Das Imāmat in der frühen isma'ilitischen Lehre", *Der Islam* 37 (1-3), pp. 43-135.
- (1959), "Fāṭimiden und Bahrainqarmāṭen", *Der Islam* 34, 34-88.
- (1976), "The Sources of Ismā'īlī Law", *Journal of Near Eastern Studies* 35 (1), pp. 29-40.
- (1989), "The Hāshimiyyāt of al-Kumayt and Hāshimī Shī'ism", *Studia Islamica* 70, pp. 5-26.
- Sami N. Makarem (1967), "The Philosophical Significance of the Imām in Ismā'ilism", *Studia Islamica* 27, pp. 41-53.
- (1969), "The Hidden Imāms of the Ismā'ilīs", *al-Abḥāth* 22, pp. 23-37.
- David. S. Margoliouth (1915-1916), "On Mahdis and Mahdism", en: *Proceedings of the British Academy* 7, pp. 213-233.
- Yves Marquet (1962), "Imāmat, resurrection et hiérarchie selon les Ikhwān as-Safā", *Revue des Etudes Islamiques* 30, pp. 49-81.
- Hossein Modarressi (1993), "Early Debates on the Integrity of the Qur'ān: A Brief Survey", *Studia Islamica* 77, pp. 5-39.
- Sabatino Moscati (1952), "Il testamento di Abū Hāšim", *Rivista degli Studi Orientali* 28, pp. 28-46.
- (1955), "Per una storia dell'antica Šī'a", *Rivista degli Studi Orientali* 30, pp. 251-267.
- Fauzi M. Najjar (1961), "Fārābī's Political Philosophy and Shī'ism", *Studia Islamica* 14, pp. 57-72.
- Azim Nanji (1990), "Between Metaphor and Context: The Nature of the Fāṭimid Ismailī Discourse on Justice and Injustice", *Arabica* XXXVIII, pp. 234-239.
- Ismā'il K. Poonawala (1988), "An Ismā'īlī Treatise on the *I'jāz al-Qur'ān*", *Journal of the American Oriental Society*, 108 (3), pp. 379-385.
- (2012), "An Early Doctrinal Controversy in the Iranian School of Isma'ili Thought and Its Implications", *Journal of Persianate Studies* 5, pp. 17-3
- Uri Rubin (1979), "Prophets and Progenitors in the Early Shī'a Tradition", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* I, pp. 41-65.
- Samuel M. Stern (1947), "Nathanāel ben al-Fayyūmī et la théologie ismaélienne", *Bulletin des Études Historiques Juives* 1, pp. 5-22.
- (1960), "The Early Ismā'īlī Missionaries in North-West Persia and in Khurasan and Transoxiana", *BSOAS* 23, pp. 56-90
- (1965), "Heterodox Ismā'ilism at the Time of al-Mu'izz", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 17, 10-33
- Mathieu Terrier (2013), "Violences politiques, écritures canoniques et évolutions doctrinales en islam: des approches traditionnelles à la nouvelle approche critique de M. A. Amir-Moezzi", *Jerusalem Studies on Arabic and*

<p><i>Islam</i> 40, pp. 401-427.</p> <p>Paul Walker (1975), "An Early Ismā'īlī Interpretation of Man, History and Salvation", <i>Ohio Journal of Religious Studies</i> 3, pp. 29-35.</p> <p>----- (1976), "Cosmic Hierarchies in Early Ismā'īlī Thought: The View of Abū Ya'qūb al-Sijistānī", <i>Muslim World</i> 66, pp. 14-28.</p> <p>----- (1978), "Eternal Cosmos and the Womb of History: Time in Early Ismā'īlī Thought", <i>International Journal of Middle East Studies</i> 9, pp. 355-366.</p> <p>----- (1993), "The Ismā'īlī <i>Da'wa</i> in the Reign of the Fāṭimid Caliph Al-Ḥākim", <i>Journal of the American Research Center in Egypt</i> 30, pp. 161-182.</p> <p>----- (1994), "Abū Tammām and his <i>Kitāb al-Shajara</i>: A New Ismā'īlī Treatise from Tenth-Century Khurasan", <i>Journal of the American Oriental Society</i> 114 (3), pp. 343-352.</p> <p>----- (1995), "Succession to Rule in the Shiite Caliphate", <i>Journal of the American Research Center in Egypt</i> 32, pp. 239-264.</p> <p>William M. Watt (1960), "Shī'ism under the Umayyads", <i>Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland</i> 3/4, 1960, pp. 158-172.</p> <p>----- (1963), "The Rāfiḍites: A Preliminary Study", <i>Oriens</i> 16, pp. 110-121.</p> <p>William F. Tucker (1975a), "Bayān b. Sam'ān and the Bayāniyya", <i>Muslim World</i> 65, pp. 241-253.</p> <p>----- (1975b), "Rebels and Gnostics: Al-Muḡira Ibn Sa'īd and the Muḡiriyya", <i>Arabica</i> 22, pp. 33-47.</p> <p>----- (1980), "'Abd Allāh ibn Mu'āwiya and the Janāhiyya: Rebels and Ideologues of the late Umayyad Period", <i>Studia Islamica</i> 51, pp. 39-57.</p> <p>Omar Schrier (2006), "The Prehistory of the Fāṭimid Dynasty: Some Chronological and Genealogical Remarks", <i>Die Welt des Orients</i> 36, pp. 143-191.</p> <p>Samuel M. Stern, "'Abū'l-Qāsim al-Bustī and his Refutation of Ismā'īlism", <i>Journal of the Royal Asiatic Association</i> 1, pp. 14-35. [Reprinted in Samuel M. Stern (1983), <i>Studies in Early Ismā'īlism</i>, Magnes Press-Brill, Jerusalem-Leiden, pp. 299-320.]</p> <p>Sarah Stroumsa (2002), "Review of D. De Smet (1998), <i>Empedocles Arabus: Une lecture néoplatonicienne tardive</i>, Brepols: Brussels", <i>Journal of the American Society</i> 122, pp. 94-98.</p>
<p><u>Libros y capítulos de libros</u></p>
<p>Moḥammed A. Alibhai (1992), "The Transformation of Spiritual Substance into Bodily Substance in Ismā'īlī Neoplatonism", en: P. Morewedge (ed.), <i>Neoplatonism and Islamic Thought</i>, State University of New York Press: NYC, pp.167-177.</p> <p>Cornelis van Arendonk (1960), <i>Les débuts de l'imāmat Zaidite au Yémen</i>, E. J. Brill: Leiden.</p> <p>Mokdad Arfa (2006), "The Brethren of Purity (<i>Ikhwān al-Ṣafā'</i>) and their Philosophical Treatises (<i>Rasā'il</i>)", en: Ch. Endress (ed.), <i>Organizing Knowledge. Encyclopedic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World</i>, Brill: Leiden-Boston, pp. 155-169.</p> <p>Saīd A. Arjomand (2003), "Conceptions of Authority and the Transition of Shī'ism from Sectarian to National Religion in Iran", en: F. Daftary y J. W. Meri, <i>Culture and Memory in Medieval Islam. Essays in Honour of Wilferd Madelung</i>, I. B. Tauris-Institute of Ismaili Studies: London-NYC, pp. 388-409</p> <p>Mohammad A. Amir-Moezzi (2003), "Notes sur la prière dans le shī'isme Imāmīte", en: M. A. Amir-Moezzi, Ch. Jambet y P. Lory (eds.), <i>Henry Corbin. Philosophies et sagesse des religions du livre</i>, Brepols: Turnhout, pp. 65-80.</p> <p>----- (2011), "Notes on Imāmī-Shī'ī <i>Walāya</i>", en: Y. Eshots (ed.), <i>Ishraq. Islamic Philosophy Yearbook</i>, Vostochnaya Literatura Publishers: Moscow, pp. 502-532.</p> <p>----- (2014), "Reflections on the Expression <i>dīn 'Alī</i>: The Origins of the Shī'ī Faith", en: D. Daftary y G. Miskinzoda, <i>The Study of Shī'ī Islam. History. Theology and Law</i>, I. B. Tauris-The Institute of Ismaili Studies: London-NYC, pp. 17-46.</p> <p>Mushegh Asatryan y Dylan M. Burns (2016), "Is Ghulāt Religion Islamic Gnosticism? Religious Transmissions in Late Antiquity", en: M. Ali Amir-Moezzi, M. De Cillis, D. De Smet y O. Mir-Kasimov (eds.), <i>L'Ésotérisme Shī'īte, ses racines et ses prolongements: Shī'ī Esotericism: Its Roots and Developments</i>, Brepols: Turnhout, pp. 55-86.</p> <p>Moshe Bar-Asher (2007), "Exégèse sunnite et chiite", en: M. A. Amir-Moezzi (dir.), <i>Dictionnaire du Coran</i>, Bouquins: Paris, pp. 312-320.</p> <p>----- (2014), "Introduction", en: D. Daftary y G. Miskinzoda, <i>The Study of Shī'ī Islam. History. Theology and Law</i>, I. B. Tauris-The Institute of Ismaili Studies: London-NYC, pp. 79-94.</p> <p>----- (2014), "The Authority to Interpret the Qur'ān", en: D. Daftary y G. Miskinzoda (eds.), <i>The Study of Shī'ī Islam. History. Theology and Law</i>, I. B. Tauris-The Institute of Ismaili Studies: London-NYC, pp. 149-163.</p>

- Muhammad A. Amir-Moezzi y C. Jambet (2004), *Qu'est-ce que le shī'isme?*, Fayard: Paris.
- Muhammad A. Amir-Moezzi (2007), *Le Guide divin dans le Shī'isme original: aux sources de l'ésotérisme en islam*, Verdier: Paris-Lagrasse.
- Muhammad A. Amir-Moezzi (2011), *Le Coran silencieux et le Coran parlant: sources scripturaires de l'islam entre l'histoire et la ferveur*, Éditions du CNRS: Paris.
- Shahzād Bashīr (2001), "The Imām's Return: Messianic Leadership in Late Medieval Shī'ism", en: L. Walbridge (ed.), *The Most Learned of the Shī'a. The Institution of the Marja' Taqlīd*, Oxford University Press: Oxford-NYC, pp. 21-33.
- Michal Brett (2001), *The Rise of the Fāṭimids: the world of the Mediterranean and the Middle East in the fourth century of the Hijra, tenth century CE*, Brill: Leiden.
- Jean Calmard (1993), "Les rituels shiites et le pouvoir", en: J. Calmard (ed.), *Études safavides*, Institut Français de Recherche en Iran: Paris-Teheran, pp. 109-150.
- François de Blois, *Arabic, Persian and Gujarātī Manuscripts: The Ḥāmdanī Collection in the Library of the Institute of Ismā'īlī Studies*, I. B. Tauris: London.
- Farḥat Dachraoui (1981), *Le califat Fāṭimide au Maghreb, 295-365 H. / 909-975 Jc.*, Société Tunisienne de Distribution: Tunis.
- Farḥād Daftary (1996), "Introduction: Ismā'īlīs and Ismā'īlī studies", en: F. Daftary (ed.), *Medieval Ismā'īlī History and Thought*, Cambridge University Press: Cambridge, pp. 1-20.
- (1998), *A Short History of the Ismā'īlīs*, Edinburgh University Press: Edinburgh.
- (2001), "Intellectual Life among the Ismā'īlīs: An Overview", en: F. Daftary, *Intellectual Traditions in Islam*, I. B. Tauris-The Institute of Ismaili Studies: London-NYC, pp. 87-111.
- (2004), *Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies*, I. B. Tauris: New York.
- (2005), *Ismā'īlīs in Medieval Muslim Societies*, I. B. Tauris-The Institute of Ismaili Studies: London-NYC
- (2006), *Ismā'īlīs in Medieval Muslim Societies: A Historical Introduction to an Islamic Community*, I. B. Tauris: London.
- (2007), *Légendes des Assassins. Mythes sur les Ismaéliens*, J. Vrin: Paris.
- (2007), *The Ismā'īlīs. Their History and Doctrines*, Cambridge University Press, New York.
- (2014), "The Study of the Ismā'īlīs", en: F. Daftary y G. Miskinzoda (eds.), *The Study of Shī'ī Islam. History, Theology and Law*, I. B. Tauris-The Institute of Ismaili Studies: London-NYC, pp. 47-66.
- Daniel De Smet (1995a), *La quiétude de l'Intellect: Néoplatonisme et Gnose Ismaélienne dans l'oeuvre de Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī*, Orientalia Lovaniensia Analecta: Louvain.
- (1995b), "Les interdictions alimentaires du calife Fāṭimide al-Hākim: marques de folie ou annonces d'un règne messianique?", en: U. Vermeulen (ed.), *Egypt and Syria in the Fāṭimid, Ayybid and Mamluk Eras, vol. I, Orientalia lovaniensia analecta*, Peeters: Leuven, pp. 53-59
- (2003), "Henry Corbin et les études ismaéliennes", en: M. A. Amir-Moezzi, Ch. Jambet y P. Lory (eds.), *Henry Corbin. Philosophies et sagesse des religions du livre*, Brepols: Turnhout, pp. 105-118.
- (2007), "Les bibliothèques Ismaéliennes et la Question du Néoplatonisme Ismaélien", en: C. D'Ancona, *The Libraries of the Neoplatonists*, Leiden, Boston, pp. 481-492.
- (2011), "The Risāla al-Mudḥḥiba Attributed to al-Qaḍī al-Nu'mān: Important Evidence for the Adoption of Neoplatonism by Fāṭimid Ismā'īlism at the Time of al-Mu'izz?", en: O. Ali-de-Unzaga, *Fortresses of the Intellect. Ismaili and Other Islamic Studies in Honour of Farḥād Daftary*, I. B. Tauris-Institute of Ismaili Studies: London-NYC, pp. 309-342.
- (2011), "Ismā'īlī Philosophical Tradition", en: H. Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*, Wiesbaden: Springer, 575-577.
- (2012), *La philosophie ismaélienne. Un ésotérisme chiite entre néoplatonisme et gnose*, Éditions du CERF: Paris.
- (2014a), "Introduction", en: F. Daftary y G. Miskinzoda (eds.), *The Study of Shī'ī Islam. History, Theology and Law*, I. B. Tauris-The Institute of Ismaili Studies: London-NYC, pp. 545-562.
- (2014b), "La Doxographie du Pseudo-Ammonius dans ses rapports avec le néoplatonisme ismaélien", en: Elisa Coda y Cecilia Martini Bonadeo (eds.), *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge. Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche*, Vrin: Paris, pp. 491-518.
- (2014c), "La transmigration des âmes. Une notion problématique dans l'ismaélisme d'époque Fāṭimide", en: Orkhan Mir-Kasimov (ed.), *Unity in Diversity. Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, Brill: Leiden-Boston, pp. 77-110.
- (2016), "Ismā'īlī-Shī'ī Visions of Hell From the "Spiritual" Torment of the Fāṭimids to the Ṭayyibī Rock of Sijjīn", en: C. Lange (ed.), *Locating Hell in Islamic Traditions*, Brill: Leiden, pp. 241-267.
- Henry Corbin (1983), *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, Kegan Paul International-The Institute of Ismaili Studies: Montreal-London.

- Nader El-Bizri (2014), "Philosophising at the Margins of 'Shī'ī Studies': Reflections on Ibn Sinā's Ontology", en: F. Daftary y G. Miskinzoda (eds.), *The Study of Shī'ī Islam. History, Theology and Law*, I. B. Tauris-The Institute of Ismaili Studies: London-NYC, pp. 585-597.
- Michael Ebstein (2014), *Mysticism and Philosophy in al-Andalus. Ibn Masarra, Ibn al- 'Arabī and the Ismā'īlī Tradition*, Brill: Leiden-Boston.
- Asaf Fyze (1965), "The Study of the Literature of the Fāṭimid Da'wah", en: G. Maksidi (ed.), *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*, Harvard University Press: Harvard, pp. 232-249.
- Israel Friedlaender (1903), "Die Messiasidee im Islam", in A. Freiman y M. Hildesheimer (eds.), *Festschrift zum siebzigsten Geburtstage A. Berliner's*, H. Itzkowski: Frankfurt, pp. 116-130.
- Heinz Halm (1978), *Kosmologie und Heilslehre des frühen Ismā'īliya. Eine Studie zur islamischen Gnosis*, Steiner: Wiesbaden.
- (1982), *Die islamische Gnosis: Die extreme Schia und die 'Alawiten*, Artemis Verlag, Zurich-Munich.
- (1996a), "The cosmology of the pre-Fāṭimid Ismā'īliyya", en: F. Daftary (ed.), *Medieval Ismā'īlī History and Thought*, Cambridge University Press: Cambridge, pp. 75-84.
- (1996b), *The Empire of the Mahdī. The Rise of the Fāṭimids*, Brill: Leiden.
- (1996), "The Ismā'īlī oath of allegiance (*ahd*) and the 'sessions of wisdom' (*majālis al-ḥikma*) in Fāṭimid times" en: F. Daftary (ed.), *Medieval Ismā'īlī History and Thought*, Cambridge University Press: Cambridge, pp. 91-116
- (1997), *Fāṭimids and Their Traditions of Learning*, I. B. Tauris: London.
- (2004), "The Ismā'īliyya or Sevener Shī'ah", en: H. Halm, *Shī'ism*, Edinburg University Press: Edinburg, pp. 160-201.
- Abbas Hamdāni (1990), "Fāṭimid history and historians" en: M. J. L. Young (ed.), *Religion, learning and science in the 'Abbāsid period*, Cambridge University Press: Cambridge, pp. 234-247.
- (1996), "A critique of Paul Casanova's dating of the *Rasā'il Ilkhwān al-Ṣafā'*", en: F. Daftary (ed.), *Medieval Isma'ili History and Thought*, Cambridge University Press: Cambridge, pp. 91-116.
- (2001), "The *Ikhwan al-Ṣafa'*: Between al-Kindī and al-Fārābī", en: O. Alī-de-Unzaga, *Fortresses of the Intellect. Ismā'īlī and Other Islamic Studies in Honour of Farhād Daftary*, I. B. Tauris-Institute of Ismaili Studies: London-NYC, pp. 189-212.
- Hamid Haji (2006), *Founding the Fāṭimid State: The Rise of an Early Islamic Empire*, I. B. Tauris, London.
- David Hollenberg (2009), "Neoplatonism in Pre-Kirmānian Fāṭimid Doctrine: A Critical Edition and Translation of the Prologue of the Kitāb al-Fatarāt wa al-Qirānāt", *Le Muséon* 122, pp. 159-202.
- (2014), "The Empire Writes Back: Fāṭimid and Ismā'īlī Ta'wīl (Allegoresis) and the Mysteries of the Ancient Greeks", en: D. Daftary y G. Miskinzoda, *The Study of Shī'ī Islam. History. Theology and Law*, I. B. Tauris-The Institute of Ismaili Studies: London-NYC, pp. 135-148.
- Marshall G. S. Hodgson (1955), *The Secret Order of the Assassins. The Struggle of the Early Nizārī Ismā'īlis against the Islamic World*, Mouton & Co: The Hague.
- Husain M. Jafri (1979), *Origins and Early Development of Shī'a Islam*, Oxford University Press: London.
- Paul Kraus (1931), "Hebräische und syrische Zitate in isma'ilitischen Schriften", *Der Islam* 19, 243-63.
- (1932), "La bibliographie Ismaëlienne de W. Ivanow", *Revue des Études Islamiques* 6, pp. 483-490.
- Etan Kohlberg (2014), "Introduction", en: D. Daftary y G. Miskinzoda, *The Study of Shī'ī Islam. History. Theology and Law*, I. B. Tauris-The Institute of Ismaili Studies: London-NYC, pp. 165-180.
- Wladimir Ivanow (1933), *A Guide to Ismā'īlī Literature*, Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland: London.
- (1942), *Ismā'īlī Tradition concerning the Rise of the Fāṭimids*, Oxford University Press: London-NYC-Bombay.
- (1946), *The Alleged Founder of Ismā'īlism*, Ismā'īlī Society: Bombay.
- (1955), *Studies in Early Persian Ismā'īlism*, Ismā'īlī Society: Bombay.
- (1963), *Ismā'īlī Literature. A Bibliographical Survey*, Tehran University Press: Tehran.
- Bernard Lewis (1940), *The Origins of Ismā'īlism. A study of the historical background of the Fāṭimid Caliphate*, W. Heffer & Sons LTD: Cambridge.
- Wilferd Madelung (1964), "[Review of *Trilogie ismaélienne* by H. Corbin]", *Oriens* 17, pp. 311-313.
- (1977), "Aspects of Ismā'īlī Theology: The Prophetic Chain and the God Beyond Being", en: S. H. Naṣr (ed.), *Ismā'īlī Contributions to Islamic Culture*, Imperial Iranian Academy of Philosophy, Tehran, pp. 53-65.
- (1988), *Religious Trends in Early Islamic Iran*, The Persian Heritage Foundation-Bibliotheca Persica, Albany.
- (1996), "The Fāṭimids and the Qarmaṭīs of Baḥrayn", en: F. Daftary (ed.), *Medieval Ismā'īlī History and Thought*, Cambridge University Press: Cambridge, pp. 21-74.
- (2014), "Introduction", en: F. Daftary y G. Miskinzoda (eds.), *The Study of Shī'ī Islam. History, Theology and Law*, I. B. Tauris-The Institute of Ismaili Studies: London-NYC, pp. 3-16.

- (2014), "Introduction", en: F. Daftary y G. Miskinzoda (eds.), *The Study of Shī'ī Islam. History, Theology and Law*, I. B. Tauris-The Institute of Ismaili Studies: London-NYC, pp. 455-464.
- (2014), "Early Imāmī Theology as Reflected in the *Kitāb al-kafr* of Kulaynī", en: F. Daftary y G. Miskinzoda (eds.), *The Study of Shī'ī Islam. History, Theology and Law*, I. B. Tauris-The Institute of Ismaili Studies: London-NYC, pp. 465-474.
- Wilfred Madelung y Paul E. Walker (2000), *The Advent of the Fātimids. A Contemporary Shī'ī Witness*, I. B. Tauris: London.
- Wilfred Madelung (1989; "The Hāshimiyyāt of al-Kumayt and Hāshimī Shī'ism", in E. Kohlberg (2003), *Shī'ism*, Ashgate: Aldershot, pp. 87-108.
- Sami N. Makarem (1977), *The political doctrine of the Ismā'īlīs. Edition and Translation, with Introduction and Notes, of Abū al-Fawāris Ahmad ibn Ya'qūb's ar-Risāla fī al-Imāma*, Caravan Books: NYC.
- Peter H. Mamour (1934), *Polemics on the Origin of the Fatimi Caliphs*, Luzac & Company: London.
- Louis Massignon (1922), *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner: Paris.
- (1934), *Salmān Pāk et les prémices spirituelles de l'Islam Iranien*, Société des études Iraniennes et de l'art persan: Tours.
- (1936), "Mutanabbī, Devant Le Siècle Ismaélien De l'Islam", en: R. Blachère, M. Canard y M. Gaudetfroy-Demombynes (eds.), *Al-Mutanabbī. Recueil publié a l'occasion de son millénaire*, Institut Français de Damas, p. 1.
- Toby Mayer (2014), "Shahrastānī's Hanīf Revelation: A Shī'ī Philosophico-Hermeutical System", en: F. Daftary y G. Miskinzoda (eds.), *The Study of Shī'ī Islam. History, Theology and Law*, I. B. Tauris-The Institute of Ismaili Studies: London-NYC, pp. 563-584.
- Maria Massi Dakake (2014), *The Charismatic Community. Shī'ite Identity in Early Islam*, State University of New York Press: NYC.
- (2014), "Writing and Resistance: The Transmission of Religious Knowledge in Early Shī'ism", en: D. Daftary y G. Miskinzoda, *The Study of Shī'ī Islam. History. Theology and Law*, I. B. Tauris-The Institute of Ismaili Studies: London-NYC, pp. 181-202.
- Christopher Melchert (2014), "Renunciation (*Zuhd*) in Early Shī'ī Tradition", en: D. Daftary and G. Miskinzoda, *The Study of Shī'ī Islam. History. Theology and Law*, I. B. Tauris-The Institute of Ismaili Studies: London-NYC, pp. 271-294.
- Farouk Mitha (2002), *Al-Ghazālī and the Ismā'īlīs: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*, I. B. Tauris, London.
- Hossein Modarressi (1993), *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shī'ite Islam. Abū Ja'far ibn Qība al-Rāzī and His Contribution to Imāmate Shī'ite Thought*, The Darwin Press, Inc.: Princeton-New Jersey.
- Mojan Momen (1985), *An Introduction to Shī'ī Islam. The History and Doctrines of Twelver Shī'ism*, Yale University Press: New Heaven-London.
- Abbas Muhajirani (2008), "Twelve-Imām Shī'ite theological and philosophical thought", Yegane Shayegan (2007), en: S. H. Naṣr y O. Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, Routledge: London-NYC, pp. 119-143.
- Azim Nanji (1990), "Transcendence and Distinction: Metaphoric Process in Ismā'īlī Muslim Thought", en: D. B. Burrell y B. McGinn (eds.), *God and Creation: An Ecumenical Symposium*, University of Notre Dame Press: Notre Dame, pp. 304-315.
- (1990), "Transcendence and Distinction: Metaphoric Process in Ismā'īlī Muslim Thought", en: D. B. Burrell y B. McGinn (eds.), *God and Creation. An Ecumenical Symposium*, University of Notre Dame Press: Notre Dame, pp. 304-321
- (1996), "Portraits of self and others: Ismā'īlī perspectives on the history of religions", en: F. Daftary (ed.), *Medieval Isma'ili History and Thought*, Cambridge University Press: Cambridge, pp. 153-160.
- (2008), "Ismā'īlī Philosophy", en: S. H. Naṣr y O. Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, Routledge: London-NYC, pp. 144-154.
- Seyyed H. Naṣr y Mehdi Aminrazavi (2008), *Ismā'īlī Thought in the Classical Age. From Jābir ibn Ḥayyān to Naṣīr al-Dīn Ṭūsī*, I. B. Tauris: London-NYC.
- Ian R. Netton (1991), "The Legacy of Greece 2: Neoplatonism", en: I. R. Netton, *Muslim Neoplatonists. An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwān al-Ṣafā')*, Edinburgh University Press: Edinburgh, pp. 33-52.
- (1991), "The Legacy of Greece 2: Neoplatonism en: I. R. Netton, *Muslim Neoplatonists. An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwān al-Ṣafā')*, Edinburgh University Press: Edinburgh, pp. 95-104.
- Andrew J. Newman (2001), "Fayd al-Kashani and the Rejection of the Clergy/State Alliance: Friday Prayer as Politics in the Safavid Period", en: L. Walbridge (ed.), *The Most Learned of the Shī'ah. The Institution of the Marja' Taqlīd*, Oxford University Press: Oxford-NYC, pp. 34-52.
- Andrew J. Newman (2014), "Introduction", en: D. Daftary and G. Miskinzoda, *The Study of Shī'ī Islam*.

- History. Theology and Law*, I. B. Tauris-The Institute of Ismaili Studies: London-NYC, pp. 373-390.
- ‘Abd al-Salām Picklay (1940), *History of the Ismā‘īlis*, Popular Printing Press: Bombay.
- Shlomo Pinès (2000), “La longue recension de la Théologie d’Aristote dans ses rapports avec la doctrine ismaélienne”, en: F. Sezgin (ed.), *Plotinus Arabus and the Theology of Aristotle. Texts and Studies Collected and Reprinted*, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University: Frankfurt am Main, pp. 243-257.
- Ismā‘īl K. Poonawala (1996), “Al-Qāḍī al-Numān and Ismā‘īlī jurisprudence”, en: F. Daftary (ed.), *Medieval Isma‘ili History and Thought*, Cambridge University Press: Cambridge, pp. 117-144.
- (1977), *Biobibliography of Ismā‘īlī Literature*, Undena Publications: Malibu, CA.
- (1988), “Ismā‘īlī ta’wīl of the Qur’ān”, en: A. Rippin, *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’ān*, Oxford University Press: Oxford, pp. 199-222.
- (2003), “The Beginning of the Ismā‘īlī Da‘wa and the Establishment of the Fāṭimid Dynasty as Commemorated by al-Qāḍī al-Nu‘mān”, en: F. Daftary y J. W. Meri (eds.), *Culture and Memory in Medieval Islam. Essays in Honour of Wilferd Madelung*, I. B. Tauris- Institute of Ismaili Studies: London-NYC, pp. 338-363.
- Andrew Rippin, “What Defines a (Pre-Modern) Shī‘ī Tafsīr? Notes toward the History of the Genre of *Tafsīr* in Islam, in the Light of the Study of the Shī‘ī Contribution”, en: D. Daftary y G. Miskinzoda, *The Study of Shī‘ī Islam. History. Theology and Law*, I. B. Tauris-The Institute of Ismaili Studies: London-NYC, pp. 95-112.
- Sajjad Rizvi (2007), “(Neo)Platonism Revived in the Light of the Imāms: Qāḍī Sa‘īd Qummī (d. AH 1107/ AD 1696) and his Reception of the *Theologia Aristotelis*”, in P. Adamson (ed.), *Classical Arabic Philosophy: Sources And Reception*, N. Aragno Editore: Torino.
- Ayman Fu‘ād Sayyid (2002), *The Fāṭimids and their Successors in Yaman. The History of an Islamic Community. Arabic edition and English Summary of Idrīs ‘Imād al-Dīn’s ‘Uyūn al-Akhbār*, I. B. Tauris, London.
- Gregor Schoeler (2002), *Ecrire et transmettre dans les débuts de l’islam*, PUF: Paris.
- (2011), “The Codification of the Qur’ān: a comment on the hypotheses of Burton and Wansbrough”, en: A. Neuwirth, N. Sinai y M. Marx (eds.), *The Qur’ān in context. Historical and literary investigations into the Qur’ānic milieu*, Brill: Leiden-Boston, pp. 779-794.
- Samuel M. Stern (1983a), “The earliest cosmological doctrines of Ismā‘īlism”, en: S. M. Stern, *Studies in Early Ismā‘īlism*, Magnes Press: Jerusalem-Leiden, pp. 3-29.
- (1983b), “Abū Ḥātim al-Rāzī on Persian religion”, en: S. M. Stern, *Studies in Early Ismā‘īlism*, Magnes Press: Jerusalem-Leiden, pp. 30-46.
- (1983c), “The account of the Ismā‘īlīs in *Firaq al-Shī‘ah*”, en: S. M. Stern, *Studies in Early Ismā‘īlism*, Magnes Press: Jerusalem-Leiden, pp. 47-55.
- (1983d), “The “Book of the Highest initiation” and other anti-Ismā‘īlī travesties”, en: S. M. Stern, *Studies in Early Ismā‘īlism*, Magnes Press: Jerusalem-Leiden, pp. 56-83.
- (1983e), “Fāṭimid propaganda among Jews according to the testimony of Yefet b. ‘Alī the Karaite”, en: S. M. Stern, *Studies in Early Ismā‘īlism*, Magnes Press: Jerusalem-Leiden, pp. 84-95.
- (1983f), “Al-Mahdi’s reign according to the ‘Uyūn al-Akhbār”, en: S. M. Stern, *Studies in Early Ismā‘īlism*, Magnes Press: Jerusalem-Leiden, pp. 96-145.
- (1983g), “Ja‘far ibn Maṣnūr al-Yaman’s poems on the rebellion of Abū Yazīd”, en: S. M. Stern, *Studies in Early Ismā‘īlism*, Magnes Press: Jerusalem-Leiden, pp. 146-153.
- (1983h), “New information about the authors of the “Epistles of the Sincere Brethren””, en: S. M. Stern, *Studies in Early Ismā‘īlism*, Magnes Press: Jerusalem-Leiden, pp. 155-176.
- (1983i), “Ismā‘īlī propaganda and Fāṭimid rule in Sind”, en: S. M. Stern, *Studies in Early Ismā‘īlism*, Magnes Press: Jerusalem-Leiden, pp. 177-188.
- (1983j), “The early Ismā‘īlī missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania”, en: S. M. Stern, *Studies in Early Ismā‘īlism*, Magnes Press: Jerusalem-Leiden, pp. 189-233.
- (1983k), “Cairo as the centre of the Ismā‘īlī movement”, en: S. M. Stern, *Studies in Early Ismā‘īlism*, Magnes Press: Jerusalem-Leiden, pp. 234-256.
- (1983l), “Heterodox Ismā‘īlism at the time of al-Mu‘izz”, en: S. M. Stern, *Studies in Early Ismā‘īlism*, Magnes Press: Jerusalem-Leiden, pp. 257-288.
- (1983m), “Ismā‘īlīs and Qarmatians”, en: S. M. Stern, *Studies in Early Ismā‘īlism*, Magnes Press: Jerusalem-Leiden, pp. 289-298.
- (1983n), “Abū’l Qāsim al-Bustī and his refutation of Ismā‘īlīs”, en: S. M. Stern, *Studies in Early Ismā‘īlism*, Magnes Press: Jerusalem-Leiden, pp. 299-319.
- Liyakat N. Takim (2006), *The Heirs of the Prophet. Charism and Religious Authority in Shī‘ite Islam*, State University of New York Press: NYC.
- Muzaffer Tan (2008), “On the Ismaili Understanding of History: A Doctrine of Cyclical Time”, *Journal of Islamic Research* 1 (2), pp. 97-107.
- William F. Tucker (1980), “Abd Allāh ibn Mu‘āwiya and the Janāhiyyah: Rebels and Ideologues of the late Umayyad Period”, *Studia Islamica* 51, pp. 39-57.

<p>----- (2008), “Introduction”, en: W. F. Tucker, <i>Mahdis and Millenarians. Shī‘ite Extremists in Early Muslims Iraq</i>, Cambridge University Press: Cambridge, pp. 1-8.</p> <p>----- (2008), “Earlier Movements”, en: W. F. Tucker, <i>Mahdis and Millenarians. Shī‘ite Extremists in Early Muslims Iraq</i>, Cambridge University Press: Cambridge, pp. 9-33.</p> <p>Jamel A. Velji (2016), <i>An Apocalyptic History of the Early Fāṭimid Empire</i>, Edinburgh University Press: Edinburgh.</p> <p>Georges Vajda (1986), “Melchisédec dans la mythologie ismaélienne”, en: D. Gimaret, M. Hayoun y J. Jolivet (eds.), <i>Etudes de théologie et de philosophie arabo-islamiques à l’époque classique</i>, Variorum Reprints: London, pp. 173-183.</p> <p>Georges Vajda (1986), “Le problème de la vision de Dieu (<i>ru‘ya</i>) d’après quelques auteurs šī‘ites duodécimains”, en: D. Gimaret, M. Hayoun y J. Jolivet (eds.), <i>Etudes de théologie et de philosophie arabo-islamiques à l’époque classique</i>, Variorum Reprints: London, pp. 31-54.</p> <p>Panayiotis J. Vatikiotis (1957), <i>The Fāṭimid theory of state</i>, Orientalia Publishers: Lahore.</p> <p>Laura Veccia Vaglieri (1964), “Divagazioni su due rivolti Alidi”, en: AAVV (eds.), <i>A Francesco Gabrieli: studi orientalistici offerti nel sessantesimo compleanno dai suoi colleghi e discepoli</i>, Università di Roma. Studi Orientali Pubblicati a cura della Scuola Orientale V: Rome, pp. 315-350.</p> <p>Shafique N. Virani (2007), <i>The Ismā‘īlis in the Middle Ages</i>, Oxford University Press: Oxford.</p> <p>Linda Walbridge (2001), “Introduction: Shī‘ism and Authority”, en: L. Walbridge (ed.), <i>The Most Learned of the Shī‘ah. The Institution of the Marja‘ Taqlīd</i>, Oxford University Press: Oxford-NYC, pp. 3-15.</p> <p>Paul E. Walker (2008), <i>Fāṭimid history and Ismaili doctrine</i>, Aldershot: Ashgate.</p> <p>----- (1992a), “The Universal Soul and the Particular Soul in Ismā‘īlī Neoplatonism”, en: P. Morewedge (ed.), <i>Neoplatonism and Islamic Thought</i>, State University of New York Press: NYC, pp. 149-167.</p> <p>----- (1992b), “The Political Implications of al-Rāzī’s Philosophy”, en: Ch. E. Butterworth (ed.), <i>The Political Aspects of Islamic Philosophy</i>, Harvard University Press: Cambridge, pp. 61-94.</p> <p>----- (1996), “An Ismā‘īlī version of the heresiography of the seventy-two sects”, en: F. Daftary (ed.), <i>Medieval Isma‘ili History and Thought</i>, Cambridge University Press: Cambridge, pp. 161-178.</p> <p>----- (1997), “Fāṭimid Institutions of Learning”, <i>Journal of the American Research Center in Egypt</i>, 34, pp. 179-200.</p> <p>----- (2002), <i>Exploring and Islamic Empire: Fāṭimid History and Its Sources</i>, I. B. Tauris: London.</p> <p>----- (2003), “Purloined Symbols of the Past: The Theft of Souvenirs and Sacred Relics in the Rivalry between the ‘Abbāsids and Fāṭimids”, en: F. Daftary y J. W. Meri, <i>Culture and Memory in Medieval Islam. Essays in Honour of Wilferd Madelung</i>, I. B. Tauris-Institute of Ismaili Studies: London-NYC, pp. 364-387.</p> <p>----- (2011), “The Responsibilities of Political Office in a Shī‘ī Caliphate and the Delineation of Public Duties under the Fāṭimids”, en: A. Afsaruddin, <i>Islam, the State and Political Authority. Medieval Issues and Modern Concerns</i>, Palgrave MacMillan: NYC, pp. 93-110.</p> <p>----- (2014), “The Role of the Imām-caliph as Depicted in Official Treatises and Documents Issued by the Fāṭimids”, en: D. Daftary y G. Miskinzoda, <i>The Study of Shī‘ī Islam. History. Theology and Law</i>, I. B. Tauris-The Institute of Ismaili Studies: London-NYC, pp. 411-432.</p>
<u>Actas de eventos científicos</u>
<p>Delia Cortese (2013), “Upper Egypt: a Shī‘ī ‘powerhouse’ in the Fāṭimid period?”, en: <i>Annual Conference of the Middle East Studies Association of America (MESA), 10-13 October, 2013, New Orleans (LA, USA)</i> [Unpublished]. Available from Middlesex University’s Research Repository at &lt;<a href="http://eprints.mdx.ac.uk/13681/">http://eprints.mdx.ac.uk/13681/</a>&gt;.</p> <p>Farhād Daftary (1999), “The Ismā‘īlī <i>Da‘wa</i> outside the Fāṭimid <i>Dawla</i>”, en: <i>L’Égypte Fāṭimide, son art et son histoire. Actes du colloque organisé à Paris les 28, 29 et 30 mi 1998 sous la direction de Marianne Barrucand</i>, Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, Paris, pp. 29-43.</p> <p>Bernard Lewis (1969), “An interpretation of Fāṭimid history”, en: <i>Colloque international sur l’histoire du Caire</i>, General Egyptian Book Organization, Le Caire, pp. 287-295.</p> <p>Wilfred Madelung (1997), “Ḥāmdān Qarmāt and the Dā‘ī Abū ‘Alī”, en: W. Madelung (ed.), <i>Proceedings of the 17<sup>th</sup> Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants</i>, St. Petersburg, pp. 115-124.</p> <p>Azim Nanji (1980), “Shī‘ī Ismā‘īlī Interpretations of the Holy Qur‘ān”, en: <i>Selected Proceedings of the International Congress for the Study of the Qur‘ān</i>, pp. 39-49.</p> <p>Wadad Al-Qadi (1974), “The Development of the Term <i>Ghulāt</i> in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysaniyya”, en: Albert Dietrich (ed.), <i>Akten des VII Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft</i>, Göttingen, 1974, pp. 295-319.</p>
<u>Entradas enciclopédicas</u>

<p>‘Abd al-Amīr (1986), “Kaysān”, en: <i>EP</i><sup>2</sup>, vol. IV, E. J. Brill, Leiden, pp. 836.</p> <p>Farhād Daftary (1990), “Carmatians”, en: <i>Enclypaedia Iranica</i>, vol. IV, fasc. 7, Routledge y Kegan Paul: London, pp. 823-832</p> <p>Farhād Daftary (1999), “Fāṭimids”, en: <i>Encyclopaedia Iranica</i>, vol. IX, fasc. 4, Routledge y Kegan Paul: London, pp. 423-426</p> <p>Richard N. Frye (1986), “<i>Khurramiyya</i>”, en: <i>EP</i><sup>2</sup>, vol. V, E. J. Brill, Leiden, pp. 63-65.</p> <p>Marshall G. S. Hodgson and Marius Canard (1965), “<i>Djanāhiyya</i>”, en: <i>EP</i><sup>2</sup>, Vol. II, Brill: Leiden, pp. 541.</p> <p>Marshall G. S. Hodgson (1971), “<i>Hudjdja</i>”, en: <i>EP</i><sup>2</sup>, Vol. III, Brill: Leiden, pp. 544-545.</p> <p>Etan Kohlberd (1993), “Muḥammad b. ‘Alī Bākir”, en: <i>EP</i><sup>2</sup>, vol. VII, E. J. Brill, Leiden, pp. 397-400.</p> <p>Wilfred Madelung (1986a), “<i>Ismā‘īliyya</i>”, en: <i>EP</i><sup>2</sup>, vol. IV, E. J. Brill, Leiden, pp. 198-206.</p> <p>----- (1986b), “<i>Karmaṭī</i>”, en: <i>EP</i><sup>2</sup>, vol. IV, E. J. Brill, Leiden, pp. 660-665.</p> <p>----- (1986c), “<i>Kaysāniyya</i>”, en: <i>EP</i><sup>2</sup>, vol. IV, E. J. Brill, Leiden, pp. 836-838.</p> <p>----- (1986d), “<i>al-Mahdī</i>”, en: <i>EP</i><sup>2</sup>, vol. V, E. J. Brill, Leiden, pp. 1230-1238.</p> <p>----- (1991), “<i>Manṣuriyya</i>”, en: <i>EP</i><sup>2</sup>, vol. VI, E. J. Brill, Leiden, pp. 441-442.</p> <p>Sabatino Moscati (1960), “<i>Abū Hāshim</i>”, en: <i>EP</i><sup>2</sup>, vol. I, E. J. Brill, Leiden, pp. 124-125.</p> <p>Ismā‘īl K. Poonawala (2008), “<i>Ismā‘īlī Literature in Persian and Arabic</i>”, en: <i>Encyclopaedia Iranica</i>, vol. XIV, Columbia University: NYC, pp. 197-204.</p>
<u>Tesis</u>
<p>Douglas S. Crow (1996), <i>The role of al-‘aql in Early Islamic Wisdom with reference to Imām Ja‘far al-Šādiq</i>, PhD Thesis presented at the Institute of Islamic Studies, McGill University: Montreal.</p> <p>Nadim Pabani (2012), <i>The Qā‘im and Qiyāma Doctrines in the Thought of Fāṭimid and Alamūt Ismā‘īlism: The Evolution of a Doctrine</i>, MSc Thesis presented to the Graduate School of Literatures, Languages and Cultures of the University of Edinburgh: Edinburgh.</p>
<b>AYS</b>
<u>Artículos</u>
<p>Yves Marquet (1981), “La pensée d’Abū Ya‘qūb as-Sijistānī à travers l’<i>Iḥbāt an-Nubuwwāt</i> et la <i>Tuhfat al-Mustajībīn</i>”, <i>Studia Islamica</i> 54, pp. 95-128.</p> <p>----- (1994), “La révélation par l’astrologie selon Abū Ya‘qūb as-Sijistānī et les <i>Iḥwān aṣ-Šafā‘</i>”, <i>Studia Islamica</i> 80, pp. 5-28.</p> <p>Shigeru Kamada (1988), “The First Being: Intellect (‘<i>aql/khiraḍh</i>) as the Link Between God’s Command and Creation according to Abū Ya‘qūb al-Sijistānī”, <i>The Memoirs of the Institute of Oriental Culture</i> 106, pp. 1-33.</p> <p>Paul E. Walker (1974), “An Ismā‘īlī Answer to the Problem of Worshipping the Unknowable, Neoplatonic God”, <i>American Journal of Arabic Studies</i> II, pp. 7-21.</p> <p>Paul E. Walker (2017), “Abū Ya‘qūb al-Sijistānī in Modern Scholarship”, <i>Shī‘ī Studies Review</i> 1, pp. 167-174.</p>
<u>Libros y capítulos de libros</u>
<p>Daniel De Smet (2008a), “Une classification ismaélie des sciences. L’apport d’Abū Ya‘qūb al-Sijistānī à l’‘tradition d’al-Kindī’ et ses liens avec Abū ‘l-Ḥasan al-‘Āmirī”, en: A. Akasoy y W. Raven (eds.), <i>Islamic Thought in the Middle Ages. Studies in Text, Transmission and Translation in Honour of Hans Daiber</i>, Brill: Leiden-Boston, pp. 77-91.</p> <p>----- (2008b), “Die isma‘ilitischen Denker des 10. un frühen 11. Jhs (von Nasafī bis Kirmānī)”, à paraître dans U. Rudolph (éd.), <i>Philosophie in des islamischen Welt, i, Überweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie</i>: Bâle.</p> <p>Hermann Landolt (2008), “Introduction to the Translation of <i>Kaṣḥf al-Maḥjūb</i>”, en: S. H. Naṣr y M. Aminrazavi (eds.), <i>An Anthology of Philosophy in Persia</i>, vol. 2: <i>Ismā‘īlī Thought in the Classical Age</i>, I. B. Tauris: London, pp. 74-82.</p> <p>Wilferd Madelung (1990), “Abū Ya‘qūb al-Sijistānī and Metempsychosis”, in D. Amin, M. Kasheff y A. Sh. Shahbazi (eds.), <i>Iranica Varia. Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater</i>, Brill: Leiden, pp. 131-143.</p> <p>----- (1996), “Abū Ya‘qūb al-Sijistānī”, en: F. Daftary (ed.), <i>Medieval Isma‘īli History and Thought</i>, Cambridge University Press: Cambridge, pp. 85-90.</p> <p>----- (1996), “Abū Ya‘qūb al-Sijistānī and the Seven Faculties of the Intellect”, en: F. Daftary (ed.), <i>Medieval Isma‘īli History and Thought</i>, Cambridge University Press: Cambridge, pp. 85-89.</p> <p>Ismā‘īl Poonawala (1970), “Al-Sijistānī and His <i>Kitāb al-Maqālīd</i>”, en: D. P. Little (ed.), <i>Essays on Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkes</i>, Leiden: Brill, pp. 274-283.</p>



<p>Paul E. Walker (1993), <i>Early philosophical Shī'ism. The Ismā'īlī Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī</i>, Cambridge University Press: Cambridge.</p> <p>----- (1998), <i>Abū Ya'qūb al-Sijistānī: Intellectual Missionary</i>, I. B. Tauris-Institute of Isma'ili Studies, London-New York.</p> <p>----- (2005), "The Ismā'īlīs" en: P. Adamson y Ch. Taylor (eds.), <i>The Cambridge Companion to Arabic Philosophy</i>, Cambridge University Press: Cambridge, pp. 72-91.</p> <p>Samuel M. Stern (1970), "Arabo-Persica: III. Abū Ya'qūb al-Sijzī's nickname panba-āna, 'cotton-seed'", en: M. Boyce y I. Gershevitch (eds.), <i>W. B. Henning Memorial Volume</i>, Lund Humphries: London, pp. 409-416.</p>
<u>Actas de eventos científicas</u>
<p>Roger Arnaldez (1985), "Influences néoplatonisiennes dans la pensée d'Abū Ya'qūb al-Sijistānī", en: <i>Actes de Colloque Pensée Arabe et Culture Grecque, Morocco</i>, pp. 540-548.</p>
<u>Entradas enciclopédicas</u>
<p>Clifford E. Bosworth (1997), "Sīstān", en: <i>EF<sup>2</sup></i>, Vol. 9, E. J. Brill: Leiden, pp. 681-685.</p> <p>Samuel M. Stern (1986), "'Abū Ya'qūb Ishāq b. Aḥmad al-Sidjzī", en: <i>EF<sup>2</sup></i>, Vol. I, E. J. Brill: Leiden, p. 160.</p> <p>Paul E. Walker (1983), "'Abū Ya'qūb Sejestānī", en: <i>Encyclopedia Iranica</i>, Vol. I, Fasc. 4, pp. 396-398.</p> <p>Paul E. Walker (NYI), "Abu Ya'qub al-Sijistani (fl. 971)", en: <i>Internet Encyclopedia of Philosophy</i>. URL: <a href="http://www.iep.utm.edu/sijistan/">http://www.iep.utm.edu/sijistan/</a></p>
<u>Tesis</u>
<p>M. A. Alibhai (1993), <i>Abū Ya'qūb al-Sijistānī and the Kitāb Sullam al-Najāt. A Study in Islamic Neoplatonism</i>, PhD Thesis presented to The Department of Near Eastern Languages and Civilizations of the Harvard University: Cambridge.</p>
<u>Árabe</u>
<u>Artículos</u>
<p>Pierre Larcher (1995), "Où il est montré qu'en arabe classique la racine n'a pas de sens et qu'il n'y a pas de sens à dériver d'elle", <i>Arabica</i> 42 (3), pp. 291-314.</p> <p>Riyāḍ Maḥdī Jāsīm y Shadhā Karīm al-Shamāriyyah (2014), "Errores gramaticales y semánticos en la traducción del Corán al castellano", <i>Colidancias</i> 5, pp. 103-119</p>
<u>Libros y capítulos de libros</u>
<p>Dimitri Gutas (2008), en: A. Akasoy y W. Raven (eds.), <i>Islamic Thought in the Middle Ages. Studies in Text, Transmission and Translation in Honour of Hans Daiber</i>, Brill: Leiden-Boston, pp. 557-564.</p> <p>Gerhard Endress y Dimitri Gutas (1992), <i>A Greek and Arabic Lexicon. Materials for a Dictionary of the Medieval Translations from Greek into Arabic</i>, Brill: Leiden, 1992.</p> <p>Soheil M. Afnan (1964), <i>Philosophical Terminology in Persian and Arabic</i>, E. J. Brill: Leiden.</p> <p><i>Vocabulaire philosophique français-arabe</i>, Dar El Kitāb, Casablanca, s/f.</p>

لِمَنْ يَدَّعِي فِي الْعِلْمِ  
فَلْيَسْمَعْ حَفِظْتَ  
شَيْئًا وَغَابَتْ  
عَنْكَ شَيْئَانِ

فقل لمن يدّعي في العلم فلسفةً حفظت شيئًا وغابت عنك أشياء (أبو نواس).

Dile a quien clame conocer de filosofía que, aunque guarde algunas ideas, otras se le han escapado (Abū Nuwās, 145/756-199/814).